I

... الثوال

شرح طوالع

و

ما جادلني عالم الا و غلبته
وما جادلني جاهل الا و غلبني

فقط

شرح طوال

حاشيه يدعبري بخط مولف الفقير محمد بن عمر الحلبي

حلبي زاده مولانا دورلس محمد حلمي

١٤٤



ان الشيخ جعل مولانا كل جزء موضوع ... بسالبة وجعلها موجبة
موجبة بناء على اتحاد ... بالرابطة بكون
محمولا على ما قبلها بسكر

I

العلم هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل لم يقل حصول صورة الشيء في العقل
لما فيه من المسامحة من حيث ان العلم هو نفس الصورة لانه من مقولة
الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل
ولان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة
فلا تشمل الجزئيات المركبة الجهلية ولانه يخرج عنه العلم
بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام
صورها في القوى والآلات دون نفس النفس
والآلات به مطلق الصورة الحاصلة عند المدرك
سواء كانت عين ماهيته وهو في علمه وسوى النفسية
بالكنه او غيرها [illegible] غير الصورة الخارجية
سواء كانت تلك الصورة [illegible] وعينها [illegible] العلم
[illegible] العلم الحضوري [illegible] بالحصولي [illegible] الصورة
[illegible] ذات [illegible] او في الآلات
[illegible]

نارنجی

1

وقف المرحوم [illegible]

وقف مصنف کتاب اولان مرحوم محمد بن عمر الحلبی نك
سلطان محمدده اولان کتب موقوفه سنه
الحاق ایدیلن وقف کتابدر

وقف حلبی زاده

یوز قرق بش ورقدر

وقف سلطان محمد بخط المؤلف محمد بن عمر الحلبي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ما سالك الاختتام بالكريم

ان اولى ما يتحلى به نحور ابكار الكلام، واحرى ما يتجلى به صدور ارباب المرام، حمد من اطلع طوالع لوامع النكت من مطالع انوار الانظار، وشكر من استخرج فرائد الفوائد من تيار بحار الافكار، واضحك رياض العلوم ببكاء سحاب نظر العلماء والامطار، ونور ظلامهم بانوار معرفته والانوار، وزرع حبوب محبته في ضماير المشاقين للاخبار، وانبت منهاج حدايق التفكر والاعتبار، حتى طاروا في بيداء جبروته باجنحة الهمة كالاطيار، وتحيروا في فيافي ملكوته فاعترفوا بالعجز والاستقصار، فسبحانه من قدوس تعالى وتقدس ذاته عن الوصف بكيفية وكمية ومقدار، وتنزه صفاته عن احاطة علم الكاينات والاقصاء والاقصار، عالم لا يعزب عن علمه حادث من الاكوان على اختلاف الاطوار، قادر لا يشذ عن قدرته شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار، احمده حمد من تجلى له سبحات وجهه من وراء الاستار، وامجده تمجيد من كشف له دقايق الغيب عن مشكاة الانوار، واصلي على من اوضح معالم الدين في الامصار، وارتفع بالاهتداء به مراتب العلماء في الاعصار، محمد المخصوص بالشرف والفخار، المنتمي الى اكرم محتد ونجار، صلى الله عليه وعلى آله المنتجبين الابرار، وصحبه المنتخبين الاخيار، ما دار الفلك الدوار، وترنم العندليب بالاسحار،

وبعد يقول الفقير الى الله الغني محمد بن عمر الحلبي ان العلوم مع تشعبها اسنى المطالب وارفع المآرب، لا سيما العلم الباحث عن ذاته تعالى وصفاته فانه اشرف العلوم باسرها وانفعها عن آخرها، ولولاه لما تميز خطأ الاعتقاد عن صوابه، ولا عرف ثواب العبد من عقابه، ومن جملة ما صنف فيه طوالع الانوار الذي اشتهر في الخافقين كل الاشتهار، المنسوب الى الامام العلامة اسوة المتقدمين قدوة المتأخرين عبد الله بن ابي القاسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه، فانه يجري من كتب الكلام مجرى الفقرة من بين الحلي بل الدرة من العقد العبقري، وكذلك شرحه المنسوب الى الامام النقي والحبر التقي، الشهير بالسيد العبري اعلى الله درجته في عليين وبوأه مقعد الانبياء والصديقين

وقف سلطان محمد خان ... محمد بن عمر الحلبي

2

يجري من الشروح مجرى الشمس من بين الاجرام والكوكب الدري في الظلام، فانه رحمه الله لم يدخر فضل النصيحة في حل تراكيبه، وتوضيح اساليبه، وقد اشتهر بين المحصلين في البلاد، وجرى ذكره على لسانهم في كل ناد، حتى حرصوا على الخوض في عبابه، واشتغلوا بتميز قشره عن لبابه، لكن لما كان الحذاق منهم لم يحوموا حول رموزه، ولم يطلعوا على خبياته وكنوزه، بعثني ذلك على ان انتهزت فرصة من اوقات مذاكرتي مع الاصحاب، وافترصت نهزة من احيان اشتغالي مع الطلاب، وجمعت حواشي تنظم عقد درره المنثورة، وتجمع سمط لاليه المنشورة، وتزيل عويصات مواضعه الخفية، ومعضلات شوارده الابية، مقتحما موارد السهر والافكار، خايضا لجج التأمل والاستبصار، مشمرا ذيل الهمة في استكشاف مرموزاته، عازما بالحزم على افتراع مخدراته ومكنوناته، مع ما انجرع من الدهر واترابه، واقاسي من الزمان وكلابه، فلكم عضني نوايبه واعجبتني غرايبه، حتى كدت اهجر كل سطر منه في شطر من الاوان، واسطر كل حرف منه في برهة من الاحيان، وكيف لا والعلماء صار اكثرهم مدروسا، والجهال اتخذهم الناس رؤسا، ولولا اني اعددت نوبه لنفد البحر قبل ان تنفد الكلمات، ولضاع الشجر والرمال في الفلوات، وبالله المستعان من مكايده، وعليه التوكل من شدايده، فجاء بحمد الله تعالى كما يرتضيه الاصحاب، ويريده الاحباب، وان كان ذو حسد في حرده فليات بمثله او ليمت في ادامن جهله، فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

قوله احمد الله الحمد هو الثناء باللسان قصدا على الجميل الاختياري مطلقا، والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان ذكرا باللسان او اعتقادا بالجنان او عملا بالاركان، والمدح هو الثناء باللسان قصدا على الجميل مطلقا، والثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقا، والفرق بين هذه الاربعة ان الثناء اعم مطلقا من الباقي لعمومه اللسان وغيره والنعم الواصلة كالاحسان وغيرها كالشجاعة، والمدح اعم من الحمد مطلقا لان المدح يعم الافعال الاختيارية كالانعام والشجاعة وغيرها كصباحة الخدود ورشاقة القد بخلاف الحمد فانه لا يكون الا على الافعال الاختيارية من الفواضل كالاحسان الى زيد والفضايل كالشجاعة وبين الحمد

والمدح وبين الشكر عموم من وجه ومادة الاجتماع هو الثناء الاختياري باللسان الواقع في مقابلة النعمة ويصدقان
بدونه في غير مقابلة النعمة ويصدق بدونهما في فعل القلب والجوارح اذا عرف هذا فقولنا هو الثناء كالجنس
يتناول اصناف الشكر والمدح وباللسان لتحقق ماهية الحمد فانه لا يكون بغيره وقصدًا اي ثناء قصد به
تعظيم من الثناء له احتراز عن الاستهزاء وعن قول القائل فلان فاضل نحرير لكنه فقير على فانه ليس المقصود بالثناء
في كل منهما ذلك وعلى الجميل الاختياري اي لا على غيره والحصر مستفاد من القرينة الحالية لانا بصدد تمييزه عن المدح
فيكون احترازا عنه لانه يعم الاختياري وغيره ولا يحتاج الى قيد فقط ومطلقا اي سواء تعلق بالفضائل او
بالفواضل احتراز عن الشكر ولك ان تقول قولنا باللسان احتراز عن صنفي الشكر ومطلقا احتراز عن الشكر باللسان
وقولنا على الجميل المحمود عليه اي على جميل المحمود سواء كان ذلك الجميل متعديا او غير متعد ولا بد في الحمد ان يكون
المحمود عليه اختياريا بخلاف المحمود به بخلاف المدح فان الممدوح به وعليه متناول لهما فهما متساويان في ثبوت
عليه والمعنى المذكور للحمد والشكر انما هو لغوي واما الاصطلاحي فليطلب من الكتب المطولة وانما خص الحمد بالذكر
من بين الالفاظ الباقية اما اجمالا فاقتداء بالكتاب العزيز واما تفصيلا فدون المدح ليؤذن انه فاعل بالاختيار
ودون الشكر ليعم الفواضل والفضائل وابتدأ بالفعلية دون الاسمية ليدل على انه من جملة المجددين اي
المحدثين حمد الله تعالى ومستمر عليه لكن التجدد على ما يعطيه الفعل المضارع بخلاف الاسمية فانها للثبوت كذا قالوا
وفيه بحث لانا لا نسلم ان الاسمية مطلقا تفيد الثبوت وانما تفيده اذا كان المسند فيها اسما اما اذا كان فعلا فلا
تفيد الا التجدد كالفعلية واما الظرفية فتحتملهما على حسب تقدير العامل فزيد انطلق تفيد التجدد وزيد منطلق الثبوت
وزيد في الدار يحتملهما فالقول بان الحمد لله تفيد الثبوت قطعا وهم فان قلت كما ان الجملة الفعلية تفيد
استمرار التجدد نظرا الى المقام كذلك الاسمية تفيد استمرار الثبوت نظرا اليه فما الفرق بين الاستمرارين حتى
يعدل عن احدهما الى الاخر قلت الظاهر انه لا فرق بينهما ولذا ترى بعضهم يختار الاسمية وبعضهم الفعلية لكن
التحقيق ان استمرار التجدد دال على كثرة صدور الحمد من الحامد من استمرار الثبوت لان استمرار الثبوت يدل

فانه لا يتعلق الا بالفواضل

[illegible] محمد بن عمر حلبي

على صدور حمد واحد لكنه ثابت مستمر غير منقطع واستمرار التجدد يدل على محامد لا تتناهى بحسب تجدد الصدور
وعدم تناهيه فافهم ولما انعم الله تعالى على الشارح النفس الناطقة وحلاها بالعلوم والمعارف التي تاليف هذا
الشرح اثر من اثارها وفيض من انوارها وكان شكر المنعم واجبا كما تقرر في محله اداه ذلك عند افضاء النوبة
اليه افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله تعالى اداء لحق شيء مما يجب عليه والا فالتوفيق الى الحمد ايضا نعمة وهلم جرا
فان قلت على تقرير كان الواجب الافتتاح بالشكر دون الحمد قلت الحمد الصادر من لسان العبد لله تعالى لما
كان واقعا في مقابلة النعم البتة لم يبق بينه وبين الشكر فرق بل صارا متحدين نظرا الى الخارج ولهذا قال
بعضهم الثناء لله الذي يتصور منا يكون بعد الاحسان لا محالة لان كل ثناء يحتاج الى توفيق وهو نعمة
وح لما افتتح كتابه بالحمد فكانه افتتح بالشكر وانتصاب حمدا على انه مفعول مطلق وانما وصفه بما وصفه لان
القول المخصوص ليس حمدا مخصوصا بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها على ما روي عن بعض المحققين ان
حقيقته اظهار الصفات الكمالية وذلك الاظهار قد يكون بالقول بان يذكر نعوت جماله وصفات كماله
وقد يكون بالفعل بان توجد تلك الصفة في مظاهرها الخارجية وعلى كل تقدير يتقاصر عن ادراك غاية الحمد وحقيقته
عقول العقلاء اما على الاول فلانه لا نهاية لصفاته ولا غاية لكماله فادراكها بالعقول محال وبلوغ اللسان
له محال واما على الثاني فلانه لا يمكن الا له تعالى لانه هو الذي مهد بساط الوجود على الممكنات وبسط موائد كرمه
على الموجودات فلا يمكن اظهار الصفات الكمالية الا له ولا الحمد بهذا المعنى الا منه والى هذا اشار صاحب الوحي
حين ترنم بفصيح لسانه عند بيان حاله سبحانك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك يعني لا اقدر ولا
احد على اظهار صفات كمالك لا بالذكر لانه لا نهاية لصفاتك ولا غاية لكمالك ولا بالايجاد فانك انت الموجد على
التحقيق وبالحمد على الايجاد حقيق فمعنى قول الشارح احمد الله حمدًا الخ انه يحدث حمد الغير لا يدرك غايته
وحقيقته عقول العقلاء قوله واصلي على نبيه محمد لما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلا او آجلا واصلة
الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه وسلم وقد امرنا الله تعالى بالصلوة عليه عقب المصنفون من المسلمين الحمد له بالتصلية

ليس هو

توسلا بجنابه صلى الله عليه وسلم وامتثالا لامره تعالى وفرقا بين مصنفات امته وغيرهم والصلوة من الله تعالى الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار ومن العبيد الدعاء قيل للبس للصلوة الا معنيان لغوى وشرعى فمن اين جاء معنى الرحمة
اجيب بان المعنى الحقيقى لغة او شرعا لما لم يتصور في حقه تعالى حمل على غايته وهى الرحمة والنبى مهموز الخبر ومنه
انبأ النبى لانه انبأ عن الله تعالى وهو فعيل بمعنى فاعل كذا في الصحاح وقال صاحبه في موضع آخر النباوة ما ارتفع
من الارض فان جعلت النبى مأخوذا منه اى انه شرف على ساير الخلق فاصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول او فعى
لهذا زياده تحقيق انشاء الله تعالى ومحمد عطف ومعناه البليغ فى كونه محمودا اذ التفعيل للمبالغة وخاتم الانبياء
هو بكسر التاء اسم فاعل وبفتحها الطابع والآل من جهة النسب اولاد على وعقيل وجعفر والعباس ومن جهة الدين
كل مؤمن او كل مؤمن تقى على اختلاف الروايتين كذا اجاب عليه السلام حين سئل عن الآل والاصحاب جمع صحب
جمع صاحب واختلف في تعريفه فقيل من يكون كثير الصحبة كما يقال فلان خادم فلان اذا كان كثير الخدمة له وقيل
من يكون مصاحبا له ولو ساعة والاول عرفى والثانى لغوى والنجباء جمع نجيب وهو الكريم والكرام وكرما ثم الصلوة
جائزة بالتبعية اما اذا افردت فلا ينبغى لايهامهم بالرفض كذا ذكره العلامة النسفى **قوله** ما طلع النجم ما مصدرية
وتختص نيابتها عن ظرف الزمان المضاف الى المصدر المؤول هى وصلتها به نحو لا افعله ما قام زيد اى
مدة قيامه ولهذا سميت بالدوامية والمعنى اصلى مدة طلوع النجم والغرض تقييد الصلوة بما يفيد التأبيد عرفا
وجعل التقييد شاملا للحمد ايضا غير بعيد والنجم علم الثريا والافق الناحية والجمع آفاق كذا في الصحاح وفي
اصطلاح الهيئة الدائرة المارة على سطح الارض **قوله** ونجم الطلع من نجم الشئ ينجم بالضم نجوما ظهر والطلع
من اطلع النخل اذا اخرج طلعه اى غصنه الجديد **قوله** من البسيط الغبرا من اضافة الصفة الى الموصوف
والغبراء الارض والبسيطة فعيلة بمعنى مفعول اى الارض المبسوطة **قوله** وبعد فانه اى بعد حمد الله والصلوة
على رسوله والفاء اما على توهم اما اجراء للمظنة مجرى المتيقنة او على تقديرها والاصل مهما يكن من شئ بعد الحمد
والصلوة **قوله** وهى ذات الله تعالى وصفاته كون الذات والصفات من المعلومات عند من لم يجعلها موضوعا

علم

لعلم الكلام ظ واما عند من يجعلها موضوعا كما سيأتى ان شاء الله تعالى فليست من المعلومات بل هى قسيمة لها
اللهم الا ان يقال لشدة ارتباط المعلومات بالموضوعات سميت الموضوعات ايضا معلومات كما سميت الموضوعات
والمبادى اجزاء العلوم لذلك والا فالعلم عبارة عن المسائل فقط **قوله** وبراهينه مجرور معطوف على معلوماته وخبره
قوله من اقوى الآيات وقوله لكونها مولعة على الخبر وقدم عليه للاهتمام وليتمكن فى ذهن السامع وقوله واحتياج الناس
ايضا من هذا القبيل **قوله** اما الاول وهو احتياج الناس **قوله** المتوقف صفة الانتظام **قوله** واما الثانى
وهو احتياج ساير العلوم الدينية **قوله** تغمده بغفرانه اى ستره الله بمغفرته وجعلها بمنزلة الغمد له **قوله** فراديس
جنانه جمع فردوس وهو البستان وحديقة فى الجنة والجنان بكسر الجيم جمع جنة وهى البستان وبالفتح القلب كذا
فى الصحاح **قوله** فانه مع كونه خبرا قوله وهو وتوسط الفاء بين هذا المبتدا وخبره لانه عن ركاكة **قوله** اولى
الالباب اى اولى العقول **قوله** لباب فحواه اى خلاصة فحواه **قوله** اذ هو لفظ هو مبتدا خبره قوله كما قيل **قوله**
يحبب بكسر الحاء الحبيب **قوله** باللحظ من لحظ اليه اى نظر اليه بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين **قوله**
يرمز اى يشير **قوله** بسيطا اى مبسوطا **قوله** وسيطا هذبا اى متوسطا منقحا **قوله** ويحل ما اشكل المشكل
الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس **قوله** ويوضح معضلاته يقال اعضل الامر اى اشتد واستغلق وامر
معضل لا يهتدى لوجهه **قوله** مهرة لم تركب المهر ولد الفرس والانثى مهرة وهو كناية عن عدم اطلاع احد
على هذا الكتاب **قوله** مخدراته جمع مخدرة وهى المراة الخبية المستورة مأخوذة من الخدر وهو الستر قال
الجوهرى جارية مخدرة اذا لزمت الخدر **قوله** على الافتراع من افترعت البكر اى افتضضتها وازلت بكارتها
قوله المحاورة هى المجاوبة **قوله** كالشمس فى الرابعة من النهار اى فى الساعة الرابعة وانما شبهها فى ذلك
الوقت لان غاية اشراقها واشتهارها فى ذلك الوقت **قوله** القويم من قومت الشئ فهو قويم اى مستقيم **قوله** غيرة
الجنان الغيرة بالفتح مصدر قولك غار الرجل على اهله يغار غيرا وغيرة **قوله** نزهة اى فرجة قال ابن السكيت
ومما يضعه الناس فى غير موضعه قولهم خرجنا نتنزه اذا خرجوا الى البساتين قال وانما التنزه التباعد

من المياه والارياف ومنه قيل فلان يتنزه عن الاقذار وينزه نفسه عنها اى يباعدها والضياء الضوء
يقال ضاءت النار ضوءا وضياء واضاءت مثله قوله وغبطة السماء الغبطة ان يتمنى الرجل مثل
حال المغبوط من غير ان يريد زوالها عنه وليس بحسد قوله وسنا علو بالمد الرفعة وبالقصر ضوء البرق
قوله المجل البحر الخضم اضافة المجل الى البحر كالحسن الوجه والخضم بكسر الخاء المعجمة وتشديد الميم الكثير العطاء
وهو صفة البحر قوله والغاديات جمع الغادية وهى سحابة تنشأ صباحا قوله ببره اى باحسانه بكسر الباء الثانية
وهو فى الاصل اطلاق العقوق قوله فليخضع دعاءه وان كان امرا صورة مثل اللهم اغفر قوله واعلمه منصوب
معطوف على اتحف قوله لامكرمة المكرمة واحد المكارم قوله حائزا اى جامع قوله من قال امين ابقى الله مهجته
اى روحه هذا ماخوذ من قول قيس المجنون العامرى فانه لما اشتد امره فى حب ليلى اشار الناس على ابيه
بيت الحرام والدعاء عسى الله ان يسليه عنها فذهب به الى باب الكعبة ليدعو الله لعل الله يخفف عنه حبها فاخذ
بحلقة الباب وقال يا رب لا تسلبنى حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا قوله وها انا اشرع الخ يشعر
بان الخطبة متقدمة على الشرح مع ان ما سبق من قوله شرحته وجاء وصار يدل على تاخرها اللهم الا ان
يقال المراد اشرع فى عرض حل الكتاب اى ما يحل او المراد حكاية ما مضى بعبارة الحال تصويرا لما اقدم
عليه قوله اقول لمقصود الكتاب مرتب على مقدمة الخ فان قلت مقصود الكتاب يكون داخلا فى الكتاب والمقدمة
ليس من المقصود لانها ما يتوقف عليه المسائل الكلامية الآتية على ما قررنا والموقوف عليه للشىء لا يكون من الشىء وايضا
اذا كانت المقدمة من المقصود كان الشروع فيها شروعا فى المقصود والمفروض ان الشروع فى المقصود يتوقف
عليها قلت المراد بمقصود الكتاب جميع ما قصد ايراده فى هذا الكتاب لا المقصود بالذات منه المقابل للمبادى
والموضوعات وح يكون المقدمة داخلة فيه وفى بعض الشروح انما ترجم هذا البحث بالمقدمة مع انه جعل مقصودا
تنبيها على ان معرفة هذه المقدمة ذريعة الى العلم بمباحث الكتب الثلثة ووسيلة اليه وهو لا يشفى عليلا ولا يروى
غليلا والمقدمة تطلق على قضية جعلت جزء القياس وعلى ما يتوقف عليه صحة الدليل كايجاب الصغرى وفعليتها

وكلية الكبرى فى الشكل الاول مثلا وهو اعم من الاول وعلى ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهو المراد ههنا كما صرح
به الشارح وهذا مباين للمعنيين الاولين قوله وفيه نظر اى فى دليل الحصر لانه يستلزم ان يكون قسم الشىء
قسيما له لان ما اشتمل عليه الكتاب الثالث وهو النبوات وما يتعلق بها قسم من الممكنات وقد جعل البحث عنه فى التقسيم
قسيما للبحث عن الممكنات وقيل لانه يستلزم ان يكون الكتاب الثالث مشتملا على البحث عن الممتنع لان ما لا
يكون بحثا عن الممكن ولا عن الواجب لا بد وان يكون بحثا عن الممتنع لانه لا رابع فالاولى ان يقال والا فان كان
بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثانى والا فان كان بحثا عن الممكنات المتعلق بها نظام العالم فهو
الكتاب الثالث وقيل النظر فى قوله مقصود الكتاب مرتب على مقدمة الخ لانه ان اراد بمقصود الكتاب ما هو
المقصود بالذات من الكتاب فالمقدمة ليست منه كما مر انفا فكيف يترتب الكتاب عليها وعلى غيرها وان اراد ما قصد
ايراده فيه فالكتاب مرتب على الخطبة ايضا فان قلت المراد الثانى سوى الخطبة قلت يلزم اطلاق العام و
ارادة الخاص مع انه لا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث وللقائل ان يقول هذه الارادة مشهورة
بين المصنفين الا ترا هم يقولون وبتحرير الكتاب والمختصر الى غير ذلك من العبارات فى كذا كتابا وبابا
مع ان الكتاب يحتوى على الخطبة ايضا فيكون هذه الارادة مشهورة قرينة على ذكر العام وارادة الخاص وعلى
تقرير الوجه الثالث يكون النظر واردا على عبارة المتن ايضا ويمكن ان يكون النظر فى الشق الاخير من التقسيم بطريق
آخر وتوجيهه انا لا نم ان ما لا يبحث عن الواجب وما يتعلق به هو الكتاب الثالث لم لا يجوز ان يكون شيئا آخر فالوا
ومثل هذا النظر يورد على القسم الاخير من التقاسيم المذكورة فى العلوم ودفعه بالاستقراء اقول لا ورود للمنع
ولا توجيه للدفع اما الاول فلان المقسم هو المبحوث عنه على ما ذكره الشارح والمبحوث عنه فى الكتاب بعد ذكر الكتابين
الاولين هو الكتاب الثالث فكيف يرد المنع بان يقال لا نم ان ما لا يبحث عن الواجب هو الكتاب الثالث لم لا يجوز
ان يكون شيئا آخر واما الثانى فلان الاستقراء تتبع الجزئيات المتعارفة بين اهل اللغة او العرف فكيف يدفع
ما ذكره المص فى كتابه بالاستقراء وذلك ظ للمتامل المنصف نعم يمكن الدفع بالاستقراء فى الحصر الوقوعى لا العقلى

كترتيب المصنفين كتبهم على عدة كتب وابواب وفصول واعلم ان الحصر في اللغة التضييق والاحاطة يقال
حصره العدو وحصره حصرا ضيق عليه واحاط به قال الله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم اى ضاقت وفى
الاصطلاح عبارة عن ايراد الشئ على قدر معين وهو على ثلثة اقسام عقلى ووقوعى وجعلى اما القسم الاول
فعلى قسمين ضرورى كقولنا الشئ اما موجود واما معدوم وكسبى كقولهم العلم اما تصور او تصديق والقسم
الاول ظاهر اذ العيان لا يحتاج الى البيان والقسم الثانى لا بد له من برهان وهو انما يكون الترديد لا غير ثم
الترديد على اربعة اقسام ترديد بين الاثباتين كقولك زيد فى الدار او فى المسجد وترديد بين النفيين
كقولك زيد ليس فى الدار او ليس فى المسجد وترديد بين اثبات ونفى وهو على قسمين اما ان يكون الاثبات
على شئ والنفى عن شئ آخر كقولك زيد فى الدار او عمرو ليس فى المسجد واما ان يكون النفى والاثبات طارين على
شئ واحد كقولك زيد فى الدار او ليس زيد فى الدار وهذا القسم يسمى ترديدا حقيقيا والبواقى غير حقيقى واما القسم
الثانى وهو الحصر الوقوعى فهو عبارة عن الحصر الذى وجد فى اللغة او العرف كذلك ودليله انما يكون الاستقراء
لا غير وهو تتبع جملة من الافراد على وجه يغلب على الظن عدم قسم آخر واما القسم الثالث وهو الحصر الجعلى فهو عبارة
عن ترتيب الشخص الشئ على مقدار معين من تلقاء نفسه لما يظهر له من المصلحة وهذا القسم لا يحتاج الى دليل اصلا
فضلا عن الاستقراء بل يحتاج الى ادنى مناسبة وقيل وجه النظر ان الكتاب للثانى والثالث ايضا ممكن لان المراد
بالممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والاساس والنبوات كذلك وفيه نظر لانه خلاف الاصطلاح قوله وفساد
النظر المثبت لما ينافيها اى ينافى المسايل الكلامية وفى العبارة نظر والعبارة الصحيحة ان تقول وفساد النظر
الغير المثبت لها لان النظر اذا كان فاسدا بان اختل شرط من شرايطه لا يثبت شيئا فلا يوصف بانه مثبت لما
ينافى المقصود والجواب عنه ان المراد فساد النظر الذى ادعاه الخصم صحيحا ومثبتا لما ادعاه وايضا الفساد
اذا كان من جهة الصورة لا يثبت شيئا اما اذا كان من جهة المادة فهو يستلزم النتيجة على ما هو الحق عند المص
كما سيجئ ان شاء الله تعالى قوله فلا جرم قال الفراء هى كلمة كانت فى الاصل بمنزلة لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت

6

حتى تحولت الى معنى القسم فصارت بمنزلة حقا كذا فى الصحاح قوله المراد بالمبادى ههنا الخ اعلم ان لكل علم اجزاء ثلثة
مبادى ومسايل وموضوعا ومائية وغاية اما المبادى فهى الاشياء التى يبتنى عليها العلم وهى اما تصورات
واما تصديقات فالتصورات هى حدود اشياء تستعمل فى ذلك العلم والاشياء المحدودة اما موضوع العلم او
ما صدق عليه انه موضوع لذلك العلم واما جزء منه واما جزئى تحته واما عرض ذاتى له والتصديقات هى المقدمات
التى منها تألف قياسات العلم وتنقسم الى مقدمات غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها ذلك العلم ومن شانها ان يبين
فى علم آخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وحسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار و
تشكك سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر والى مقدمات
بينة يجب تسليمها وتسمى القضايا متعارفة وهى المبادى على الاطلاق واما المسايل فهى المقاصد الاصلية وهى
القضايا التى يطلب فى ذلك العلم نسبة محمولاتها الى موضوعاتها بالبرهان ولا يكون الا كسبية وموضوعات تلك
المسايل اما موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها واما محمولات المسايل فهى الاعراض الذاتية
للموضوع لامتناع ان يكون تلك المحمولات اجزاء له لان ذاتى الشئ يجب ان يكون معلوما قبله ثابتا له فلا يطلب بالبرهان
وامتناع ان يكون اعراضا غريبة لان صاحب الصناعة انما ينظر فيما يعرض للموضوع من جهة ما هو موضوع واللواحق
الغريبة ليست كذلك المثابة واما الموضوع فهو ما يبحث فى العلم عن اعراضه الذاتية والعلم الواحد قد يكون له موضوع
واحد او من جهة واحدة او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به سواء كان فى ذاتى او عرضى والكلام هو العلم
بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية والمراد بالعقايد الاحكام التى يقصد بها نفس الاعتقاد كقولنا
الله تعالى قادر سميع بصير دون الاحكام التى يقصد بها نفس العمل كقولنا الصلوة فريضة والوتر واجب والدينية
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطا فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاناه فى
اعتقاده لا نخرجه من علماء الكلام واعتبر فى الادلة اليقين لانه لا عبرة للظن فى الاعتقاديات وموضوع
الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لان المتكلم يبحث عن احوال الصانع من القدم

والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء و
قبول الفناء وصحة الاعادة ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال
المعلوم وقال القاضي الارموي هو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية
والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الآخرة كحشر الاجساد وعن احكامه فيهما كبعث
الرسول ونصب الامام في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما واجبان عليه ام لا وقالت طائفة
منهم هو الاسلام هو الموجود من حيث هو وهو ممتاز عن الالهي باعتبار ان البحث عنه على قانون الاسلام بخلاف
الالهي فانه على قانون عقولهم واعترض على الثاني من وجهين احدهما انه قد يبحث في الكلام عن غيره كذكر
من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض والثاني ان موضوع العلم لا يبين في ذلك العلم وجوده لان
المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا
ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا
او كونه مبينا في علم آخر اعلى وكلاهما باطلان اما الاول فلكون اثبات الصانع اشد احتياج الى البيان
واما الثاني فلان علم الكلام اعلى من غيره اما من الشرعية فلتوقفها عليه واما من غيرها فالامر هين واعترض
على الثالث ايضا بوجهين الاول انه قد يبحث فيه عن احوال المعدوم والحال الثاني ان قانون الاسلام ما هو
الحق من المسائل الكلامية فيلزم ان لا يكون مسائل الخصم كالمعتزلة من الكلام مع انها منه وغايته ان يصير الايمان
والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله شبه المبطلين وانما وجب تقديم الحد والموضوع والغاية
ليكون الطالب على بصيرة في طلبه ويمتاز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولا يكون نظره عبثا والفرق
بين الامتياز الحاصل بالموضوع والحاصل بالتعريف ان الاول انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع
والثاني بالعكس وبعبارة اخرى التميز الحاصل بالموضوع بحسب ما صدق والحاصل بالتعريف بحسب المفهوم فان
قلت التصريح بكون الموضوع جزءا من العلم وبكونه من المبادي التصورية ينافي كونه من المقدمة قلت التصديق

بوجود

7

بوجود الموضوع من اجزاء العلم ومعنى كونه جزءا من العلم انه لا بد من تحقق الموضوع وكونه بينا بالوجود بنفسه
او مبرهنا عليه في علم آخر فوقه حتى ينتهي الى العلم الاعلى الذي موضوعه المعلوم من حيث هو معلوم لان ما لا
يعرف ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وتصوره من المبادي مثل تصور المعلوم الذي هو موضوع هذا العلم
وكذا في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم الطبيعي ان الجسم الطبيعي هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة والتصديق
بموضوعيته مثلا ان يقال موضوع الكلام هو المعلوم من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع بانه ما يبحث عن
اعراضه الذاتية فليس من اجزاء العلم فتدبر فانه قد تشتبه الفرق في هذا المقام على اقوام وبما ذكرنا يظهر الجواب
عما قيل ان اريد بكون الموضوع جزء العلم على صدق التصديق بالموضوعية فهو ليس من اجزاء العلم لعدم توقف
العلم عليه بل هو من مقدمات الشروع فيه على ما مر وان اريد به تصور الموضوع فهو من المبادي وليس جزءا آخر
بالاستقلال وتقريره منع الحصر وهو انا لا نريد بكون الموضوع جزءا من العلم على صدق ان تصوره جزء حتى يندرج
في المبادي التصورية ولا ان التصديق بكونه موضوعا جزء منه ليرد انه من مقدمات الشروع بل نريد ان التصديق
بوجود الموضوع جزء من العلم ورد هذا الجواب بان الشيخ الرئيس قد صرح في الشفا بان التصديق بوجود
الموضوع من المبادي التصديقية فلا يكون ايضا جزءا على حدة بل يندرج في المبادي التصديقية والجواب
الحق ما قيل ان المقصود بالذات من هذه الثلثة هو المسائل واما الموضوع فانما احتيج اليه لترتبط نسبة
بعض المسائل ببعض ارتباطا يحسن معه جعل تلك المسائل الكثيرة علما واحدا وكذا المبادي احتيج اليها لتوقف
تلك المسائل الكثيرة عليها فمن جعل الموضوع والمبادي من اجزاء العلوم فلعل ذلك تسامح منه بناء على شدة
احتياج العلم اليها فتنزل لا منزلة الاجزاء او نقول يجوز ان يسمى الشيء مع ما يحتاج اليه باسم كالنحو مثلا فيكونان
من اجزاء العلوم اذا عرف هذا فاعلم انه انما قال المراد بالمبادي هنا لان المراد بالمبادي ما يتوقف
عليه المسائل كما ذكرنا وهذا التعريف لا يصدق على المبادي المذكورة هنا لان مباحث النظر ليست من المسائل
الكلامية فيكون اطلاق المبادي عليها بالمعنى اللغوي لانه قد ابتدئ بها قبل الشروع في المقاصد والمسائل

ان نقول لا حاجة الى المنطق لانه يمكن ان يراد بالمبادى ما هو المصطلح لان المقاصد الكلامية انما تحصل بالعلم
بصحة النظر كما عرفت والعلم بصحة النظر انما يحصل بالتعقل واقسامه وماهية النظر فتكون المقاصد متوقفة عليها
بالواسطة قوله اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه شروع فى تقسيم التعقل وكان تعريفه ثم تقسيمه لان ما
يتوقف عليه مباحث النظر هو التعقل واقسامه كما ذكر وانما تركه اكتفاء باثر المص وكان سبب ترك المص اياه
جعل مراده فالعلم واختيار كونه ضروريا اعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية العلم الذى هو بمعنى الادراك المطلق اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيه وقال الامام تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت فى الظهور الى حيث لا يمكن
تعريفه بشىء اجلى منه وهو مذهب كثير من المحققين حتى قال الحكيم المحقق فى شرح الاشارات ان ما وقع فيه من الاختلاف
انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه والاختلاف الواقع فيه يرجع الى ثلثة مذاهب الاول انه ضرورى وهو اختيار الامام الثانى
انه ليس ضروريا بل هو نظرى ولكن يعسر تحديده وهو اختيار امام الحرمين وحجة الاسلام وطريق معرفته عندهم
التقسيم والمثال الثالث انه نظرى وذكر له تعريفات كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به ادراك المعلوم على ما هو به
اثبات المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما حصول صورة
الشيء فى العقل صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به صفة توجب تمييزا بين المعانى لا تحتمل النقيض وهو المختار
من تعريفاته الى غير ذلك اذا عرفت معنى الادراك فاعلم انه على اربعة انواع احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك الشيء المكتنف باللواحق المادية من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك بشرط حضور المادة ونسبة
خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراك الشيء المكتنف باللواحق المادية لا بشرط حضور المادة ونسبتها
الخاصة والتوهم ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والتعقل ادراك الشيء مجردا اعنى اللواحق المادية
فهذه ادراكات مرتبة الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا
والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث عن الاولين والرابع عن الجميع ومنهم من يخص الادراك بالمحسوس
فيكون التعقل مباينا له لا قسما منه والعلم قد يطلق ويراد به الادراك فيكون كل من الاحساس واخوته

علما

علما ومنهم من قيد العلم بالامور المعقولة وقال العلم ادراك الامور المعقولة وح يكون اخص من الادراك لشموله
الاحساس دون العلم فعلى كل من تفسيرى العلم يكون التعقل اخص مطلقا من العلم اما على التفسير الاول فظ
لانه احد اقسامه واما على التفسير الثانى فلشموله التخيل والتوهم دونه وغير المص قسم العلم بالمعنى الاول الى
التصور والتصديق والمص عدل عنه الى تقسيم التعقل وحده دون انواعه الاخر اما وجه العدول عن تقسيم
العلم فلغاية من الاولى انه لو جعل المقسم العلم وقيل العلم بالشىء وحده الخ لتناول علم الله وهو خارج عن كونه
تصورا او تصديقا الثانية ان العلم بعض المطابقة لكونه بمعنى اليقين وكل واحد من التصور والتصديق
اعم من ان يكون مطابقا او لا فلو قسم العلم اليهما يلزم انقسام الشىء الى نفسه والى غيره هكذا قيل وفيه نظر لان
العلم المنقسم الى التصور والتصديق اما بمعنى الادراك او ادراك الامور المعقولة كما مر وعلى كلا التقديرين فهو
العلم الحادث وهو ظ ولان العلم المنقسم ليس لازما ان يكون بمعنى اليقين ويدل عليه عبارة شرح المواقف للسيد
فى نفسه وعبارة المتن حيث قال اى العلم بمعنى الادراك مطلقا او بالمعنى المفسر بالحد المختار وعبارة الشارح
فى الايضاح حيث قال العلم الذى هو مورد القسمة ليس بمعنى اليقين بل اعم واما وجه تخصيص التعقل بالتقسيم
من بين ساير انواع الادراك فلان انواع الادراك الباقية وان كانت هى ايضا منقسمة الى التصور والتصديق
الا ان الامور المعلومة التى يكون ترتيبها فكرا انما هى المتعقلات لان الفكر هو الحركة فى المعقولات كما سيجى ان شاء
الله تعالى قوله وحده منصوب حال من الشىء قوله من غير حكم عليه بنفى او اثبات اى بانتزاع او ايقاع وتقييد
الحكم بهما لاخراج المركبات التقييدية والانشائية قوله يسمى تصورا سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا
كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كاضرب او نسبة خبرية ليس فيها حكم كما اذا
شككت فى زيد قايم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم قوله وتعقل الشىء مع الحكم عليه بالنفى او بالاثبات يسمى
تصديقا قدم التصور على التصديق لما عرفت فى الميزان من تقدمه على التصديق طبعا وشارح المطالع
قدم التصديق لان مفهومه وجودى بخلاف مفهوم التصور قوله والحكم اسناد امر الى آخر هذا يعم

الحكم الحملى الذى هو ثبوت شى لشى كقولنا الانسان كاتب والاتصالى الذى هو ثبوت شى مع شى كقولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والانفصالى الذى هو ثبوت مباينة شى لشى على وجه الانفصال حقيقيا
كان كقولنا العلم اما تصور واما تصديق او على سبيل منع الجمع كقولنا هذا الشى اما حجر او شجر او على سبيل منع الخلو
كقولنا المبنى ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب **قوله** وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا
اى تقسيم العقل على هذا الوجه يوجب ان لا يكون تصور الطرفين تصورا لان قيد الوحدة منتفية فى تصور
الطرفين لانه ليس تعقل شى واحد بل تعقل شيئين وتشعر بان كل واحد من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة و
اثنين منها مع الحكم يسمى تصديقا ويوجد فى كل تصديق سبعة تصديقات الستة المذكورة ومجموع التصورات
الثلث المقارنة للحكم ولم يقل به احد وتناقض ما ذكره فى مثال التصديق البديهى لان مثاله هناك هو قوله
والحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان يقتضى ان يكون التصديق عبارة عن الحكم وقوله فى التقسيم وتعقل
الشى مع الحكم عليه بالنفى او الاثبات يسمى تصديقا يقتضى ان يكون التصديق عبارة عن التصور مع الحكم
والجواب عن الاول ان المراد من قول المص تعقل الشى وحده انه من غير حكم لا ان يكون ذلك الشى وحده من غير
شى آخر فلو انضم اليه الف شى من غير حكم يسمى تصورا فضلا عن الشيئين وعن الثانى ان الشارح زعم ان مع قول
المص ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا ان التعقل المجامع للحكم المقارن له يسمى تصديقا بناء على ان قوله مع الحكم
طرف لغو فلا جرم اورد عليه ما اورد وليس معناه ذلك بل معناه ان تعقل الشى الحاصل مع الحكم اى الذى يكون
حصوله مقارنا لحصول الحكم البتة ويكون حصولهما معا ولا يتصور لشى منهما حصول بدون الآخر يسمى تصديقا
بناء على ان قوله مع الحكم طرف مستقر فح سقط الاعتراض لان كل واحد من الامور الاربعة ليس حصوله مقارنا للحكم
البتة ولا يحصل بدونه اصلا اما الحكم فلان مقارنة حصول الحكم لحصول الحكم ليس متصورا اذ المقارن لا بد ان يكون
غير المقارن لان المقارنة لكونها نسبة تقتضى تغاير المنتسبين واما تصور المحكوم عليه فلحصوله قبل حصول
الحكم لا مقارنا له وكذا تصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية فالادراك الذى يحصل مع الحكم بالتفسير المذكور ليس الا

اى التصديق ١٢

المجموع

9

المجموع المركب من التصورات الثلث والحكم وهو جزء اخير للمجموع فلا يمكن ان يكون لشى منهما
حصول الا مع الآخر فعلم من هذا التقرير ان حصول التصديق مع حصول الحكم ومن هذه
المعية الزمانية بين التصديق والحكم وقع النزاع بين الامام والحكماء فى ان التصديق هو الحكم
او المجموع وذلك لان التصديق ليس بحاصل حالة عدم الحكم اتفاقا واذا وجد كان حاصلا اتفاقا
فالامام لما راى حصول المجموع عند حصول الحكم حكم بان التصديق هو المجموع والحكماء لما راوا ان الحاصل
هناك حقيقة هو الحكم لان التصورات الثلث كانت حاصلة قبله حكموا بان التصديق هو الحكم وحده
والجواب عن الثالث انه اشار بالتمثيل الى مذهب الحكماء وبقوله وتعقل الشى مع الحكم عليه الخ الى ان
المختار عنده هو مذهب الامام فلا تناقض هذا واعلم ان هذا التقسيم غير مستقيم لا عند الحكيم وهو ظ
ولا عند الامام لان الحكم عنده سابق لكونه جزءا ولا عند من يجعل الحكم عارضا لانه عنده متاخر ويمكن
ان يجاب عنه بان التقسيم على راى الامام والحكم وان كان سابقا بالذات لكن معه بالزمان **قوله**
وهو ما لا يتوقف حصوله فى العقل على نظر وفكر سواء توقف على شى آخر من حدس او تجربة او
توجه عقل او غير ذلك او لا ويراد به الضرورى وقد يراد بالبديهى ما لا يتوقف بعد توجه العقل
الى شى اصلا ويسمى اوليا فيكون اخص مطلقا من الضرورى لشمول الضرورى المادة التى
يتوقف فيها على تجربة او غير ذلك دون البديهى والمراد بالتصديق البديهى ههنا الاول دون
الثانى والا لم ينحصر التصديق فى البديهى والكسبى لانه لو اريد بالبديهى ما لا يحتاج بعد توجه
العقل الى شى اصلا لخرج الحدسيات والمتواترات والمجربات وامثالها عنهما لانها ليست بكسبية
لعدم احتياجها الى الفكر ولا بديهية بهذا المعنى لاحتياجها الى الحدس والتواتر والتجربة وغير
ذلك وفى تعريف البديهى نظر لانه انما يصدق على التصورات البديهية دون التصديقات
البديهية لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله على نظر عند كون طرفيه او احدهما كسبيا

كالحكم بان الكل يحتاج الى الجزء ١٢

والجواب ان استقامة هذا التعريف على مذهب الحكيم ظ لان مناط البداهة والكسب عنده نفس
الحكم فقط وح فان لم يحتج حصوله الى نظر كان بديهيا وان كان طرفاه بالكسب وان احتاج كان
كسبيا وان كان طرفاه بديهيين وكذا عند الامام الا انه لما كان التصديق البديهي عنده ما كان
بجميع اجزائه بديهيا احتجنا الى القول بكون معنى التعريف ما لا يتوقف حصول شيء من اجزائه على نظر
وفكر والتزام كون التصديق الذي يكون حكمه فقط بديهيا كسبيا او نقول ان للمط التصوري
ترتيبا خاصا يناسبه وهو القول الشارح وللمط التصديقي ترتيبا خاصا يناسبه وهو الحجة فيكون معنى
قولنا ما لا يتوقف حصوله على نظر اي قول شارح في التصور البديهي او حجة في التصديق البديهي فلا
اشكال على رايه ايضا قوله تصور الملك والجن اما الملك فقيل انه جوهر بسيط ذو حيوة ونطق
عقلي غير مائت واما الجن فقيل انه حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال
مختلفة واما عند اكثر المتكلمين فكل من الملك والجن جسم لطيف ذو حيوة ونطق من شانه ان يتشكل
باشكال مختلفة غير ان الملك خير بالذات كما ان الشيطان شرير بالذات والجن تارة خير واخرى شرير
وسيجي زيادة لهذا البحث في المفارقات فان قلت اذا كان الملك والجن بل الببغاء ايضا ناطقا فكيف
يكون الناطق فصلا مساويا للانسان قلت اجاب عنه الفاضل السمرقندي في شرح الفصول النسفي
بان المراد بالنطق المساوي للانسان ما يجري على الجنان لا ما يجري على اللسان وليس للملك
والجن جنان ولا يجري على جنان الببغاء شي وكتحقيقه ان المراد بالنطق في فصل الانسان هو الادراك
العقلي المستنبط من ادراك الجزئيات الذي يكون بواسطة فيضان قوى النفس على اشرف اجزاء
البدن الذي هو قلب الانسان ثم انبعاثها عنه الى ساير اجزاء البدن لان الروح المستعد لقبولها
انما يحصل فيه فهذا الادراك لكونه بواسطة القلب نسب اليه فقيل ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
وتعمى القلوب التي في الصدور فالمراد بما يجري على الجنان ما يحصل بواسطة فيضان القوى عليه

ولما كان من شان الملك والجن ان يتشكلا باشكال مختلفة علم ان ادراكهما غير موقوف على اللحم
الصنوبري فلا امتياز للناطق الانسان عنهما واجاب المحقق مولانا عضد الدين في المواقف في بحث
الماهية بان المراد بالناطق في فصل الانسان مبداه وهو الجوهر الذي له الادراك لا مفهومه فان
الادراك عرض من الكيفيات النفسانية فكيف يكون مفهوم الناطق ذاتيا وذلك الجوهر مختلف بالحقيقة
للملك والجن وغيرهما لانه الصورة النوعية للانسان فيكون مميزا عنهما واجاب بعضهم بان النطق اما
خارجي او داخلي والداخلي اما بالقوة او بالفعل فالاول ليس مختصا بالانسان والثاني هو فصل
الانسان والثالث هو خاصة للملك عند الحكيم لبساطته وفصل له عند المتكلم لتركبه قوله العلم بحدوث
العالم فيه مناقشة لان العلم بالشيء وان كان ذلك الشيء قضية لا يكون من قبيل التصديقات ما لم يقترن
به صورة الاذعان بان الواقع كذلك فالاولى حذف لفظ العلم قوله لكان اولى ويمكن ان يجاب
عنه بان التمثيل مبني على انه اختار بداهة الوجود والعدم قوله لما فقدنا شيئا فيه ان النظر المشهور وهو انه
لا يلزم من كونه بديهيا كونه حاصلا لنا لجواز توقفه على شيء غير النظر كالتجربة وغيرها والجواب ان المعنى
لما كان شيء من الاشياء مفقودا لنا فقدنا محتاجا الى نظر اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر قوله
وح يكون الموضوعات المستند اليها المعارف اي حين لزوم استناد كل واحد الى يكون تلك الموضوعات
اي المعلومات المكتسب بعضها من بعض المستند اليها المعارف اي العلوم اما متناهية او غير
متناهية وتوضيح وانما سميت المعلومات المكتسبة بالموضوعات باعتبار عروض الكاسبية والمكتسبية
قوله واذا ابطل القسمان اي كون التصورات والتصديقات بديهية وكونها كسبية ثبت انقسام
كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي فان قلت لا نم انه اذا ابطل القسمان وهما كون
التصورات والتصديقات بديهية وكونها كسبية ثبت كون كل من التصورات والتصديقات
بديهية وكسبية لجواز ان يكون جميع التصورات نظرية وتنتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق

بديهي وبالعكس فلا دور ولا تسلسل قلت البرهان القايم على امتناع كون التصورات والتصديقات
باسرها نظرية موقوف على امتناع اكتساب التصورات من التصديقات وبالعكس فان تم تم
والا لا وفي هذه المسألة سوى ما قلنا اربعة مذاهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من المتكلمين
الثاني ان التصور كله ضروري بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ونظري وبه قال الامام
الثالث ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات ضروري وغيره نظري وبه قال الجاحظ ومن تابعه الرابع ان الكل سواء كان
تصورا او تصديقا لزم اعتقاده او لا نظري وبه قال بعض الجهمية والكل ضعيف وضعفها
مبين في المطولات قوله والنظر ترتيب امور معلومة الى ما ذكر ان البديهي لا يتوقف حصوله
على نظر وفكر عرف النظر ولم يتعرض للفكر اشعارا منه بان تعريف النظر تعريف الفكر بناء
على انهما مترادفان على ما هو المشهور وتحقيقه ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم
اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه وهي المسماة بالمبادي والمبادي لا توصل اليه
كيف كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب
ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه كمل
فلا بد ان يتحرك النفس في المعلومات المخزونة عندها منتقلا من معلوم الى اخر طالبة مباديه الموصلة
اليه حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط اي المبادي ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي
لترتبها ترتيبا خاصا موديا الى تصور ذلك المط بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى
التصديق به يقينا او غير يقين فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك
الوجه الناقص ومبدأ الثانية منهما المبادي من حيث الرجوع عنها ومنتهى الاولى منهما المبادي
من حيث الوصول اليها ومنتهى الثانية منهما المط المشعور به على الوجه الاكمل والحركة الاولى تحصل

مادة الفكر والثانية تحصل صورته ولا شك ان النفس تلاحظ تلك المعلومات عند الحركة فيها
فحقيقة الفكر والنظر مجموع الحركتين والترتيب لازم له بواسطة الحركة الثانية وقيل الفكر هو الانتقال
المذكور والنظر هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وكان المص نظر الى تغاير
معنييهما اولا حيث قال وكل منهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى ترادفهما
ثانيا حيث قال والنظر ترتيب امور معلومة الخ ولم يتعرض لذكر الفكر والفكر بالمعنى المذكور هو الذي
يحتاج فيه الى المنطق وقد يطلق على معنى اخر وهو حركة النفس في المعقولات اية حركة كانت وهو بهذا
المعنى يعد من خواص الانسان ويقابل التخيل وهو حركة النفس في المحسوسات وقد يطلق على الحركة عن
المطالب الى المبادي من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه وهو بهذا المعنى يستعمل بازاء الحدس الذي
هو الانتقال من المبادي الى المطالب واختار المتأخرون ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الانتقال
الثاني لان حصول المط من مباديه يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان عنه الا
ان الانتقال الثاني لازم له لا يوجد بدونه والاول لا يلزمه بل هو اكثري الوقوع معه فعلى هذا يكون
التعريف المذكور في المتن على مذهب المتأخرين وفيه اشكال وهو انه غير جامع لخروج تعريف المجهول التصوري
بالفصل والخاصة وحدهما واجيب عنه اما اولا فبان التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نزر
خداج كذا قال الشيخ في الاشارات واما ثانيا فبانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة
لانهما بحسب مفهوميهما اعمان من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد واما ثالثا فلان
التعريف لا يكون الا بالمشتق ومعناه شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا من الموصوف والصفة و
الكل مردود اما الاول فلان التعريف انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة
والناقصة قل استعمالها او كثر واما الثاني فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا
الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثالث فلعدم انحصار التعريف بالمفرد

في المشتقات وايضا الشيء لا دخل له في مفهوم المشتق بل مؤوله المشتق منه فقط وانما ذكر الشيء لضرورة

مرجع الضمير لا لكونه جزءا منه وكيف يكون للشيء مدخل في مفهوم المشتق والحال انه عبارة عن الذات المنبهم

بما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مقول على الاشياء بالعرضية العامة والعرض العام لا يدخل في

تعريف الفصل بمعنى الناطق له النطق فقط ومنهم من غير تعريف النظر الى تحصيل امر او ترتيب امور

لشمل التعريف بالمفرد واما الامام فقد عرف النظر بترتيب بتصديقات يتوصل بها الى تصديقات

اخر وهذا بناء على مذهبه من بداهة التصورات **قوله** بل لا بد من ترتيب خاص لتكون مؤدية الى

النظريات اعلم انهم اتفقوا على انه ان صحت مادة النظر الحاصلة بالحركة الاولى وصورته الحاصلة بالثانية

التي هي عبارة عن الترتيب فالنظر صحيح يودي الى المط والا ففاسد لا يودي اليه فصحة المادة

في القول الشارح ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها

وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين

الى غير ذلك من الشرايط وفي الحجة ان تكون المقدمات مناسبة للمط صادقة قطعا او ظنا او فرضا

بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في القول الشارح ان تقدم الاعم فيقيد

بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المط وفي الحجة ان تكون

على الشرايط المعتبرة في الانتاج كما يجي ذكرها **قوله** يشتمل على العلل الاربع اعلم ان وجود العلة لكونه

متقدما على وجود المعلول مغاير له فلا يحمل عليه لان الحمل لا يتصور الا فيما يتحد في الوجود والوجود المتقدم

لا يمكن ان يكون عين الوجود المتاخر وهذا معنى قولهم التعريف بالعلل تعريف بالمباين لكن ليس

المراد من قولهم ان العلل تعريفات انها انفسها كذلك حتى يلزم ما ذكر بل المعرف في هذه الصورة

بالحقيقة امور تحصل للماهية الفكر باعتبار مقايستها الى العلل محمولة عليها غير مباينة لها وربما يحصل

يحصل للماهية بالقياس الى كل علة محمول كما في الكوز فانه اذا قيس الى علته الفاعلية التي هي الصانع

يحصل

يحصل له امر يمكن حمله عليه فيقال الكوز مصنوع لصانعه واذا قيس الى علته المادية التي هي الطين

يحصل له امر يمكن حمله عليه فيقال هو متخذ منه واذا قيس الى علته الصورية التي هي الهيئة الاجتماعية

يحصل له امر يمكن حمله عليه وهو مصور بصورة مخصوصة واذا قيس الى علته الغائية التي هي شرب الماء

يحصل له امر يمكن حمله عليه وهو مقصود منه الشرب وربما يحصل لها محمول بالقياس الى علتين كالترتيب

للنظر اذ فيه اشارة الى الفاعل والصورة وربما يحصل لها ذلك بالقياس الى اكثر من علتين كترتيب

امور اذا اخذ محمولا واحدا وما يقال انها علل على سبيل التشبيه والمجاز فانما يستقيم في المادة والصورة

دون الفاعل والغاية **قوله** التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية فان قلت المادة هي الداخلة

في ماهية المعلول الحاصل وجوده بها بالقوة وههنا ليست الامور الحاصلة داخلة في الفكر قلت اذا فسر

الفكر بالانتقالين او بمجموع العلوم المرتبة كما هو راي الامام فعدم وروده ظ واما اذا فسر بالترتيب

المتعلق بالامور المعلومة كما فعله المص فتفسير المادة ح بما يحل فيه شي كالموضوع للعرض كما صرح

به الشيخ في الشفاء فلا يكون الدخول ح معتبرا في مفهومها **قوله** ونفس الترتيب هي الصورة اي مدلوله

المطابقي هي فيه نظر لان الترتيب مفهومه المطابقي جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليها اسم الواحد

ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر وهو غير الهيئة الاجتماعية بل هي معلولة للترتيب والجواب

ان المراد بالمطابقة ان دلالة الترتيب على الهيئة في الظهور كالمطابقة بالنسبة الى المرتب لان دلالة

العلة على المعلول اظهر من دلالة المعلول على العلة وذكر الفاضل الاصفهاني في شرح الطوالع ان واحدة

منها وهي المادة مذكورة بالمطابقة والاثنان وهي الصورة والفاعلية بالالتزام فجعل دلالة

الترتيب على الصورة بالالتزام كما هو التحقيق وسكت عن الغاية لظهور ان ذكرها بالمطابقة وذكر

في شرح المطالع ان ثلاثا منها مذكور بطريق المطابقة وهي المادة والصورة والغاية والترتيب يدل

على الفاعل وهو العقل بطريق الالتزام وهذا بناء على الظاهر وموافق لما ذكره العلامة الرازي في شرح

الوسائط قوله سميت حجة ودليلا اعلم ان الاوسط في البرهان اما ان يكون علة لوجود الحكم في الخارج والذهن
جميعا اي يكون معطيا لعلة تلك النسبة في نفس الامر وفي تصديق العقل بها كقولنا هذا الشخص متعفن الاخلاط
وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا الشخص محموم او لا يكون علة لوجود الحكم في الخارج بل في الذهن فقط اي يكون
معطيا لعلة حكم العقل بتلك النسبة ولا يكون معطيا لثبوت تلك النسبة في نفس الامر فان كان الاول سمي
برهانا لميا منسوبا الى لم لانه يعطي اللمية اعني علية الحكم في الوجود الخارجي والذهني وان كان الثاني
سمي برهانا انيا منسوبا الى ان لانه دل على انية الحكم اي ثبوته في الخارج دون لميته وان افادها في الذهن
ثم الاوسط في البرهان الاني ان كان معلولا لوجود الحكم في الخارج سمي دليلا كما في قولنا زيد محموم وكل محموم
متعفن الاخلاط فالمحموم معلول لوجود تعفن الاخلاط وان لم يكن معلولا فليس له اسم مخصوص في عرفهم
كقولنا هذا المريض قد عرض له بول ابيض خاثر وكل من عرض له ذلك خيف عليه البرسام فعلى هذا الدليل
اخص من الحجة الا ان اصطلاح جمهور المتكلمين على انه مرادف لها وستسمع في البحث عن المواد الاقيسة
ان الدليل مرادف للبرهان واعلم ان التعريف اذا كان بالعلل يكون اكمل التعريفات والطفها بالنسبة
الى ما عرف بعلة واحدة او اكثر وسيما لاعتبار الخارج فيه فان الفاعل والغاية خارجان عن الشيء
قطعا وكذا ما يوخذ منها من المحمولات لكنه اكمل من الحد التام لشموله الذاتيات بالتمام مع بعض الخواص
المكملة للتصور بها من حيث وجودها على انه قد قيل اذا اعتبر الماهية على ما هي عليه في الوجود كان الفاعل
والغاية داخلين فيها بحسب هذا الاعتبار فلا يكون رسما قوله وقد عرفت ان الموصل القريب الموصل
القريب هو مجموع المعرف والبعيد هو جزؤه قوله ما يستلزم معرفته معرفة الشيء قيل انه غير مطرد لصدقه
على الدليل والملزومات كالعمى والسقف بالنسبة الى لوازمها البينة الغير المجهولة كالبصر والجدار والاثر
بالنسبة الى المؤثر والمحدود فانه يستلزم تصوره تصور الحد وايضا معرف المعرف خاص من المعرف
ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف وايضا لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل وبيان الملازمة

وبطلان

وبطلان اللازم ظ اجيب عن الاول بان لفظ المعرف يخرجه للاصطلاح على اختصاصه بالتصورات
ولفظ العلم بالتصديقات وظاهر ان تصور الدليل لا يستلزم تصور ماهية الحكم بالاكبر على الاصغر بل
الاقرار به والاعتقاد بكون الامر كذا وعن الثاني والثالث بان معنى الحد قول يستلزم تصوره تصور
ماهية الشيء لكن لما كان الكلام في القول الشارح اورد لفظ ما بدل القول لكونه متبادرا الى الفهم وعن
الرابع بان معنى الاستلزام ان يكون تصوره هو السبب الموجب لتصور ذلك الشيء وليس تصور الانسان
يقتضي ويوجب تصور الحيوان الناطق بل الامر بالعكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب و
عكسه ولا دلالة للعام على الخاص وعن الخامس بانه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء
وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه والمعرف كذلك وعن السادس بان هذا التسلسل في الامور
الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيقه ان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث
انه معرف وبه يعلم المعرف الذي وقع الآن معرفا وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت
اليه من حيث هو نفسه وانه ماهية من الماهيات فيحتاج الى المعرف لكن لا يعتبر العقل دائما هذا التوجه
فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار قوله فح يكون العلم بالمعرف متفرع على كون معرف الشيء ما يستلزم الخ لان
المراد باستلزام المعرف تصور المعرف كون العلم بالمعرف سببا للعلم بالمعرف وكل سبب سابق على المسبب
فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف واعلم ان المراد بالسبب ههنا المعد لئلا يرد ما قيل
ان التعريف فكر والفكر معد ليس بسبب لان السبب يجتمع مع المسبب دون المعد فلا يصح جعل التعريف
سببا قوله فلا يعرف الشيء بالمساوي لامتناع سبق احد المتساويين على الآخر والمراد من المساواة
في الجلاء والخفاء ان يكون المعرف بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل قوله مثل قولنا في تعريف
الحركة الخ المثال الاول للعرض والثاني للجوهر قوله مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس اي في
اللطافة وعدم الرؤية والحركة لكن النفس في الحركة الفكرية والنار في الحركة المكانية قوله فان النفس

عند العقل اخفى من النار ولهذا اشار صاحب الوحى صلى الله عليه وسلم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه
قوله وينبغى فى التعريفات ان تقدم الجزء الاعم انما غير اسلوب الكلام اشارة الى ان الخلل الواقع فى
التعريف قد يكون معنويا وقد يكون مشتركا بين المعنوى واللفظى وقد يكون لفظيا ولما فرغ من بيان
الاحتراز عن القسم الاول شرع فى بيان الاحتراز عن القسم الثانى بقوله وينبغى وعن القسم الثالث
بقوله ويجتنب عن استعمال الالفاظ الخ وانت خبير بان تاخير القسم الثانى انسب وبعضهم جعل عدم
التقديم من قبيل الخلل المعنوى وهو خلاف ما صرح به والمراد بالاعم الجنس والعرض العام و
بالاخص الفصل او الخاصة وانما قال ينبغى دون يجب لان تقديم الاعم اولى وليس بواجب اعلم انهم
اختلفوا فى قولنا ناطق حيوان انه حد تام او ناقص والاصح ان تقديم الفصل على الجنس اذا كان نا
قريبين لا يجعل الحد ناقصا كما توهمه كثيرون بل يخرجه عما هو الاليق الذى يجب رعايته فى التعليم لتكون
الترقى من الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد واليه اشار شارح المطالع بقوله فالاعرف واجب التقديم
فى نظر التعليم قوله لشهرة الاعم وظهوره عند العقل لان كل ما هو مناف وشرط للعام فهو مناف و
شرط للخاص من غير عكس وكل ما يكون منافيه وشرايطه اقل كان اكثر وقوعا واشهر واظهر عند العقل
فيجب تقديمه قوله ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة وهى التى لا يكون استعمالها مشهورا بل بحسب
قوم مثل الاسطقس قوله وعن الالفاظ المجازية وهى الالفاظ التى اطلقت على غير ما وضعت له اللهم
الا اذا كان مع المجاز قرينة تعين المعنى المراد او كان السامع يفهم المعنى المقصود من الالفاظ المجازية
اسرع وينبغى ان يعلم ان استعمال الالفاظ الغريبة والمجازية فى التعريفات لا يوجب بطلانها بل لو اجتمعت
الشرايط لجاز التعريف بها والاستقباح انما جاء للاحتياج الى الاستفادة مرة اخرى كذا فى الاشارات
قوله نعم يجوز التكرار جواب لقول القايل هل يجوز التكرار فى التعريفات ام لا يجوز قط فاجاب بقوله نعم يجوز
التكرار اذا دعت اليه ضرورة او حاجة والتكرار الضرورى ما لا يتم التعريف الا به ويكون ناشيا من

نفس

نفس المفهوم فان مفهوم الاب لابد فى تحديده من قيد الحيثية التى هى تكرار ما تقدم عليها وفى قوله يجوز
التكرار نظر لان التكرار اذا كان ضروريا يكون واجبا لا جايزا ولا كلام فى وجوب التكرار الضرورى
بل فى التكرار الحاجى كما ستعرفه عند بيان الفرق بينهما اللهم الا ان يقال الجواز اعم من الوجوب
فذكر الجواز واريد الوجوب وفيه نظر قوله ليحصلا فى العقل معا ويختص البيان بسبب ذلك الايراد بما
يراد تعريفه من احد المتضايفين وحصول المتضايفين فى العقل انما كان غرضا مطلوبا لان
المتضايفين هما اللذان يكونان معا فى التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور لواحد منهما
ثبوت الا عند ثبوت الآخر وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بالسبب
السبب المذكور ويجب ان يقع التكرار للسبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف
وفى قوله ويختص عطفا على ليحصلا بحث لان الاختصاص ليس علة للايراد بل للتكرار كما يصرح به
بعيد هذا قوله اى من حيث انه حيوان يتولد الخ فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه
الحيثية لا من حيثية اخرى ككونه انسانا او ضاحكا او جوهرا او جسما او غيره ذلك قوله وهو ضرورى
ليختص البيان بما يراد تعريفه لانه لو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه بدون الحيثية قد يصدق الحد
على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفة حيوان آخر من نوعه لكن لا يكون ابنا
من هذه الحيثية بل انما يكون ابنا من حيث يتولد هو من نطفة شخص آخر من نوعه فلو لم يتكرر بعض
اجزاء الحد لم يصح فان قلت اذا كان الحيوان هو الاب يلزم تعريف الشئ بنفسه واذا كان شخص
آخر من نوعه هو الابن يكون التعريف دوريا لتوقف الاب على الابن والابن على الاب وينافى
ما مر من ان المعرف يكون اجلى من المعرف لكون تعقلهما معا فلا يجوز اخذ احدهما فى تعريف الآخر
قلت كل واحد من المتضايفين كالاب والابن مثلا له مفهوم وذات والتضايف انما هو بين
المفهومين لا بين الذاتين ولا بين الذات والمفهوم فمفهوم كل منهما لا يمكن تعقله بخصوصه الا مع

تعقل مفهوم الآخر ولا يمكن تعقل كل من المفهومين ايضاً الا بعد تعقل ذات الآخر اما الاول فللتضايف
واما الثاني فلكون ذات الآخر ماخوذة في تعريف مفهوم احدهما فاذا اريد تحديد احدهما وجب ان يذكر
فيه ذات الآخر مجردة عن الاضافة وان تذكر السبب الذي يقتضي تضايفهما وان يعتبر قيد الحيثية
اما ذكر ذاته فلان تعقل ذلك المفهوم متوقف عليه واما تجريدها فلانها لو لم تجرد يكون تعقلها مع الذات
المحدودة معاً لكونها ماخوذة في الحد متقدم واما ذكر السبب واعتبار الحيثية فلما مر فاذا قيل في
تحديد الاب مثلاً حيوان تولد من نطفته آخر من نوعه من حيث هو كذلك فالحيوان الاول هو ذات الاب والحيوان
الآخر ذات الابن وقد اخذتا عاريتين عن الاضافة اما الاولى فلئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه او بما يساويه
في الجلاء فاندفع السوال الاول واما الثانية فلما مر فاندفع الاخيران ايضاً وتولده من نطفته سبب تضايفهما
ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري يخص البيان بالاب من حيث هو اب ولولاه لم يكن مانعاً قيل ما ذكرناه
انما يجب في حدودها واما رسومها فقد لا يجب فيها ذلك قلت فيه ما فيه لو ان الاضافات لا يمكن تعريفها
الا بالرسوم لان السبب خارج والتعريف بالخارج رسم هذا تحقيق هذا الموضع بما لا مزيد عليه فكن منه على
بصيرة ينفعك في مواضع كثيرة قوله اذا دعت اليه حاجة التكرار الحاجي جاء لا بالنظر الى مفهوم السائل بل
بحسب السوال السائل مثل ما يقع في تعريف المركب من ذات الشيء وعارضه بعد تركيب المركب مع الذات
تركيباً وصفياً كما تركب الانف والتقعير ويوقع عليه اسم الافطس ثم يركب الانف والافطس فيقال انف
افطس فاذا سئل عنه يجاب بان ذكر وبعين الانف مكرراً وذلك لان السائل اورد لفظ الافطس مقروناً
بالانف والافطس هو اسم للكل متعر كيف كان بل لما كان انفاً فلا بد في الجواب من ايراد الانف تارة
في حد الانف الافطس بان يقال انف ذو تقعير لكون السوال عنه وتارة في حد عرضه الذاتي بان
يقال لا يكون ذلك التقعير الا في الانف لكونه ماخوذاً في السوال واشتماله على معروضه فالتكرار انما جاء
لحاجة مطابقة الجواب للسوال وليس ذلك بضروري لان المحتاج اليه قد لا يكون ضرورياً مثلاً اذا قيل ما

اى اما اخذ الذات الثانية التي هي الابن فلما مر من انها لو لم تجرد يلزم تقدمها الى ١٢

الانسان

15

الانسان الانسان فالحاجة داعية الى ان يقال حيوان ناطق وليس هذا بضروري
تعويلاً على فهم السامع لا لما قيل من انه انما ساغ للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير مانعاً الا بذلك كما
ذكره الشارح اذ لو كان كذلك لكان ضرورياً بالضرورة المانعية ولانا في هذا قوله في بيان الفرق والتكرار
الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حداً تاماً وهو ظ ولا لما قيل من ان التكرار ضروري نظراً الى
السوال لان السائل سائل عن المجموع وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السوال عن العرض الذاتي
وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار كما صرح به الفاضل الاصفهاني واشار اليه الجديدي وذلك لما علمت
ان التكرار ليس بضروري نظراً الى السوال ايضاً اذ لا ضرورة في اشتمال الجواب على التكرار عند السوال
عن المكرر فعلم ان الضروري محتاج اليه من غير عكس في صورة السوال عن المكرر فتدبر والله الموفق
قوله لم يكن التعريف صحيحاً لعدم اطراده لصدقه على الابح فانه قد يكون كذلك كما مر قوله
لم يكن التعريف حداً تاماً حيث لم يذكر المعروض الذي هو جنس قريب بل ذكر العرض العام
الذي هو شيء فيكون حداً ناقصاً او رسماً ناقصاً وانت خبير بان قوله لم يكن التعريف حداً تاماً مناف
لقوله اولاً لا يصير مانعاً كما اومأنا اليه اللهم الا ان يقال عدم تكرر المعروض اما بحذف المعروض من الثاني
بان يقال انف ذو تقعير او من الاول بان يقال ذو تقعير يختص بالانف او باتيان العرض العام
موضع المعروض الاول بان يقال شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف وعلى التقدير الاول
لم يكن التعريف مانعاً لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا مطلق التقعير وعلى الاخيرين لم يكن تاماً
وهو ظ فلا منافاة بين كلامي الشارح لان قوله لا يصير مانعاً على التقدير الاول وقوله لم يكن التعريف
حداً تاماً على التقديرين الاخيرين بقرينة تمثيله فعلى هذا يكون في كلام القوم نظر لانهم اطلقوا بان
التكرار في الحاجي ليس بضروري وانه لو لم يكرر لصح التعريف وهذا انما يصح في الاخيرين لا في الاول
لانه لا فرق بين الضروري والحاجي في القسم الاول ومما ينبغي ان يتنبه له ان تكرار التقعير لا دخل

والا لكان السابق الى فهمنا تعبير افطس ١٢

له في مطابقة السوال كما ذكره الاصفهاني لان المطابقة بدون هذا التكرار حاصلة لان السوال
لما كان مشتملا على تكرار الانف ينبغي ان يشتمل الجواب ايضا على تكرار الانف فقط الا انه لما كرر
المعروض او وضع موضعه العوض العام لزم تكرر التقعير اما بلفظه كالمذكور في الشرح او بضميره بان يقال
انف ذو تقعير يختص بالانف فان ضميره يختص عبارة عن التقعير لانه لا ياتي تكرار المعروض بدون تكرار العارض
واعلم ان الافطس كما يوصف به الانف يوصف به صاحب الانف فهو مقول بالاشتراك على معنيين وقد وقع
في عبارة القوم انه انف ذو تقعير وذو تقعير في الانف فالمعنى الاول صفة الانف والثاني صفة الرجل هذا وان
سلكت مسلك الانصاف وتجنبت طريق الاعتساف اعترفت بما نثر على بساط تحقيق هذا الموضع من فرايد
الدرر وفوايد الغرر **شعر** ان الاخوة من جانب الحذر تنظره وكم مثلها فارقتها وهي تصفر **قوله** لم يشمل جميع
افراده فلم يكن جامعا منعكسا **قوله** لم يميز افراده عن غيرها فلم يكن مانعا مطردا ولو كان اخص من وجه
واعم من وجه لم يكن جامعا ولا مانعا ولم يذكره اكتفاء بما قبله **قوله** اي يلزم من صدق كل منهما صدق
الاخر اي يلزم من صدق الحد صدق المحدود وهو الاطراد والمنع ومن صدق المحدود صدق الحد
وهو الانعكاس والجمع **قوله** وح اي حين وجبت المساواة بينهما المنافية للمغايرة والمستلزمة لامتناع
ان يكون الحد نفس المحدود **قوله** او مركبا من الداخل والخارج قيل المركب من الداخل والخارج خارج
لامتناع ان يكون داخلا والا لدخل الخارج فيكون قسما من الخارج وقد جعل قسيما له فان قيل لو كان
خارجا لزم خروج الداخل قلنا لا نم لزوم ذلك فان الخارج يثبت بخروج جزء بخلاف الداخل فانه لا يكون
داخلا الا بدخول جميع الاجزاء وذلك لان وجود الشيء في الشيء عبارة عن حصوله فيه وخروج الشيء عن
الشيء عبارة عن انتفائه عنه ويلزم من تحقق الكل تحقق كل جزء من اجزائه ولا يلزم من انتفائه انتفاء كل
جزء منها فلا يلزم من خروج الكل خروج كل جزء من اجزائه ونزيدك بيانا فانا اذا اعلمنا الحيوان داخل
في الانسان فلا بد ان يكون داخلا بجميع اجزائه واذا اقلنا الفرس خارج منه لا يلزم ان يكون خارجا

بجميع

16

بجميع اجزائه بل الجواب الحق ما قيل ان المراد من الداخل ما يكون هو او كل جزء منه داخلا ومن الخارج
ما لا يكون هو ولا شيء من اجزائه داخلا بدليل تمثيلهم للخارج بالموجود الضاحك والماشي الضاحك وغيره
وح يصح جعل المركب من الداخل والخارج قسيما لهما وبهذا سقط ما قيل ان الداخل في الشيء لا يكون جميع
اجزاء الشيء لان المجموع من حيث هو المجموع وان لم يكن داخلا في المحدود بل نفسه لكن كل واحد من اجزائه
داخل فيه **قوله** اعني المادة والصورة المادة هي الجنس والفصل والصورة هي الهيئة الاجتماعية وهي
تقدم الجنس على الفصل وهو اشارة الى دفع ما قيل ان الحد التام هو الجنس والفصل والماهية ليست
هي الجنس والفصل فقط بل لا بد من معنى ثالث وهو الجزء الصوري فالحد التام يشارك الناقص في كونهما
ببعض اجزاء الماهية الا انه جميع اجزاء المادة والناقص بعضها ووجهه ان الحد التام لو كان بعض
اجزاء الماهية لما ساواها في المفهوم ولما كان تمام الماهية ومقولا في جواب ما هو ولم يحصل به الوقوف على
كنه الماهية مع ان الجمهور اثبتوا هذه الاوصاف له نعم اختلفوا في الجزء الصوري فبعضهم ذهب الى انه
الهيئة الاجتماعية الحاصلة من تقدم الجنس على الفصل واعترض عليه الفاضل الاصفهاني بان جميع الذاتيات
في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهو محقق قدم او اخر فان تقدم الجنس على الفصل ليس
بالجزء الصوري للحد التام حقيقة بل هو اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء
بالقياس الى غيره متاخرة عنهما متوقفة عليهما فلا يكون متقومة لهما فلا تكون جزءا صوريا للحد التام و
اطلاق الجزء الصوري عليه بطريق المجاز وقيل الجزء المادي هو الجنس القريب والصوري هو الفصل
القريب لان الصوري هو الذي يكون الشيء به بالفعل والفصل القريب كذلك وهو القريب لعدم ورود
ما ورد على الاول عليه **قوله** وهو الحد التام اعلم ان الحد التام لا يلزم ان يكون بالجنس والفصل
بل يجوز ان يكون بهما وبالفصول فقط كما في الماهية المركبة من امرين متساويين عند مجوزيها ولا
بهذا ولا بذاك كما صرح به البخاري وغيره فان الماهية اذا تركبت من اجزاء متباينة الوجود في الخارج

ما يمكن خروج بعض اجزائه وهو الضاحك ١٢

فائدة العلامة [illegible] في شرح المطالع بهذه العبارة ١٢

آخر نح

وهو المختار عند الشارح [illegible] ١٢

كان هى علا خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية
بحيث يحصل فى العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء مع انها ليست اجناسا وفصولا
ومن هذا القبيل تعريف الافطس والعدالة وماذكره فى الاشارات ان الحد لامحالة يتركب من الجنس
والفصل فذلك فى تحديد المركبات العقلية البسيطة فى الخارج قوله يسمى حدا ناقصا اعلم ان المذكور
فى المتن يسمى حدا ناقصا ايضا قيل فاين قوله ايضا انه كما يسمى المركب من المميز الداخل والمشترك
الخارج حدا ناقصا كذلك يسمى رسما ناقصا وفيه نظر لم لايجوز ان يكون المراد انه كما يسمى الذى يكون
بعض اجزاء المعرف حدا ناقصا كذلك يسمى المركب من المميز الداخل والمشترك الخارج حدا ناقصا
قوله كتعريف الانسان بالماشى الناطق قيل انهم لم يعتبروا هذا القسم فى التعريفات لان المقصود
منها اما التميز او الاطلاع على ذاتيات الشئ والعرض العام لايفيد شيا منهما واجيب بان التميز او
الاطلاع على ذاتى ليس بواجب بكل فرد من المعرف وان كان لابد فالعرض العام مميز عن بعض الاغيار
اللهم الا اذا اشترك جميع الموجودات فيه على انهم كثيرا مايستعملونه فى التعريفات مكان الجنس ان كان شاملا
للجميع كالموجود فى تعريف الجوهر والعرض قوله اذ يلزم منه ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك
رسما تاما لصدق قولنا المشترك داخل والمميز خارج قوله اذ الرسم التام هو المركب الخ واما المركب
من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص عند الاكثر والرسم المتوسط عند صاحب الكشف ويمكن
ان يعتذر عنه بانه انما سماه رسما اصطلاحا منه بان الرسم التام هو المركب من الجنس والخاصة سواء
كان قريبا او بعيدا ولا مناقشة فى الاصطلاح قوله والداخل فى الشئ لايكون جميع اجزاءه كل الشئ قد عرفت
الجواب عنه فلا نعيده قوله فان قلت اى فى جواب قولنا الداخل فى الشئ لايكون الخ قوله وهى داخلة
فى الماهية اى الاجزاء داخلة فى الماهية لان لها جزءا صوريا ايضا كما عرفت قوله والا لكان قولنا
فى تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك فيه بحث ما اولا فلما عرفت من انه حد تام

وتقدم

وتقدم الفصل لايقدح فى كونه تاما لان التقدم ليس بصورة واما ثانيا فلم لايجوز ان يكون التقدم
شرطا وعدم كونه حدا تاما لانتفاء شرطه فالصواب ان يقال والا لما ساوى الماهية فى المفهوم الى
آخر مامر ذكره والحاصل ان الفرق بين الماهية والحد التام ليس ان الماهية هى المادة والصورة
والحد التام هو المادة فقط بل الفرق بينهما ان المحدود هو تصور جميع الاجزاء وهو تصور واحد متعلق
بالاجزاء والحد عبارة عن تصورات متعددة متعلقة بالاجزاء ولاشك ان التصورات المتعددة غير التصور
الواحد ففى الحد تفصيل وفى المحدود اجمال واعلم ان التعريف بالمثال اعم من ان يكون جزئيا للممثل كقولنا
الاسم كزيد اى فى كونه دالا على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة او مباينا له كما فى تعريف المعقول
بالمحسوس كقولنا العلم كالنور والجهل كالظلمة من قبيل الرسوم لان التعريف به تعريف بكون الشئ مشابها
لآخر فى بعض الاحوال وذلك لايمكن الا اذا كانت تلك المشابهة خاصة مساوية بينة فح يكون رسما لان
وجه الشبه يكون امرا عارضا فيكون التعريف بالعرضيات قيل المشابهة مشتركة بين الممثل والمثال فلا يكون
خاصة مساوية لاحدهما وايضا اذا كان المعرف هى المشابهة الخاصة يلزم ان لايكون زيد اسما اجيب عن
الاول بان مشابهة هذا لذاك غير مشابهة ذاك لهذا فيكون تعريف الشئ بمشابهته للمثال تعريفا بخاصة
وعن الثانى بان المشابه لزيد اذا كان اسما فبالطريق الاولى ان يكون زيد اسما ومثل هذه المسامحة
كثيرة الوقوع فى تعريفات الادباء كايراد النقض بنفس معنى الاصل المركب على قولنا المعرب المركب الذى لم
يشبه الاصل ودفعه بما ذكر وكما يعرف الشئ بالمثال كذلك يعرف بما يقابله كقولنا العلم ضد الجهل فان الذهن
كما ينتقل من المشابه ينتقل من المقابل وكان وجه المشابهة يكون امرا عارضا كذلك وجه المخالفة
واما التعريف بالمرادف وهو ان لايكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على
ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد فليس تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين
ما وضع له لفظ الغضنفر من بين ساير المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق

لانه ليس المشابهة

بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف واقسامه الاربعة التى ذكرت
قوله لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد كاشتراك الانسان والفرس والحمار فى الحيوان قوله
فيلزم الدور متفرع على قوله وعرفان الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشى والدور مضمر لان معرفة
الشى الخارج يتوقف على تعريف الخارج اياه وهو يتوقف على معرفة اختصاص ذلك الامر الخارج بالشى وهى
على معرفة الشى قوله وعلى معرفة ما يغايره عطف على قوله على معرفة ذلك الشى وانما قلنا ان اختصاص الصفة
بالشى يتوقف على معرفة ذلك الشى وعلى معرفة ما يغايره لان معنى اختصاص الصفة بالشى هو انها ثابتة له
ومسلوبة عن غيره فيتوقف معرفة الاختصاص على معرفة الشى لاستحالة العلم بثبوت صفة لشى مع الجهل
به وعلى معرفة كل ما عداه ذلك الشى من الامور الغير المتناهية لاستحالة العلم بسلب صفة عن شى عند الجهل به و
حاصل هذا الاعتراض ان التعريف اما ان يكون بجميع الاجزاء او ببعضها او بالخارج والكل باطل فتعريف
الماهية محال فان قلت الحصر ممنوع لجواز تعريف الشى بالمركب من الداخل والخارج قلت المركب منهما خارج
وقد مر كيفيته قوله الثانى ان المطالب اى الاعتراض الثانى اعتراض الامام شرف الدين المراغى
على هذه الشبهة بان قال اذا اردت الى القواعد المنطقية كان قياسًا مقسمًا مركبًا من منفصلة مانعة
الخلو ذات جزئين وهى صغرى وحمليتين كليتين يشارك كل منهما احد جزئى المنفصلة بهكذا المطالب
بالتعريف اما معلوم واما ليس بمعلوم وكل معلوم يمتنع طلبه وكل ما ليس بمعلوم يمتنع طلبه فالمطلوب بالتعريف
يمتنع طلبه ومن شرايط هذا القياس صدق الحمليتين لكن احديهما كاذبة لان العكس المستوى لعكس
نقيض كل منهما ينافى الاخرى وبيانه ان القضية الاولى من الحمليتين اذا صدقت صدق كل ما لا يمتنع
طلبه لا يكون معلومًا وينعكس بالمستوى الى بعض ما لا يكون معلومًا لا يمتنع طلبه وهو مناف للثانية وكذا
فى القضية الثانية فانه اذا صدق كل ما لا يمتنع طلبه فهو معلوم فبعض ما هو معلوم لا يمتنع طلبه وهو مناف
للقضية الاولى ولان عكس نقيض كل واحد منهما ينتظم مع الاخرى قياسًا منتج المحال فيقال كل ما لا يمتنع

طلبه لا يكون معلومًا وكل غير معلوم يمتنع طلبه ينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وكذا اذا قيل كل ما لا يمتنع
طلبه فهو معلوم وكل معلوم يمتنع طلبه ينتج ايضا كل ما لا يمتنع يمتنع طلبه واذا امتنع اجتماع لازم كل واحدة
مع الاخرى امتنع اجتماع ملزومه ايضا ويمكن دفعه بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض
فاندفع اعتراض المراغى وبقيت الشبهة وبهذين الوجهين تمسك الامام على ان شيئا من التصورات غير
مكتسب بل التصور اما بديهى واما حاصل فى النفس بخلق الله تعالى من غير طلب وشوق الى ذلك فان قلت
ينبغى ان لا يكون شى من التصديقات ايضا مكتسبًا بالوجه الثانى من الوجهين وما الغاية فى
تخصيصه بالمطالب التصورية قلت لا شك انه وارد عليها ايضا ومن لم يورده نظر الى ظهور اندفاعه عنه
بان يقال المطلوب التصديقى معلوم باعتبار التصور الذى يتميز به عما عداه ومجهول باعتبار التصديق
قوله اجيب عن الاعتراض الاول لا يخفى ان القدح فى بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف فى دفعه
الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتيج الى التفصى عن الاشكالات الثلث
فلهذا تعرض المص للجواب وقال اجيب عن الاعتراض الاول اى باختيار الشق الاول وهو ان التعريف
هو بمجموع الاجزاء قولكم يلزم تعريف الشى بنفسه قلنا لا نم ان جميع اجزاء الشى نفسه والسر فى ذلك ان الجزء
الصورى اللازم لجميع الاجزاء المادية داخل فى ذلك المركب دون كل واحد من الاجزاء فلا يكون المركب
هو نفس الاجزاء واعتبر فى البيت المركب من الجدار والسقف قوله واعلم ان قوله ومعرفا به زايد
لا مدخل له فى الجواب اجيب بانه جواب سوال يرد على قوله اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع وتقريره ان
يقال على تقدير ان يكون الجزء متقدما على الكل بالطبع ويلزم منه ان لا يكون اجزاء الشى نفسه لا نم جواز
التعريف به لجواز ان يكون ذلك الجزء معرفا بالكل ويستحيل التعريف به والا لدار فاجاب بانه لا يجوز ان
يكون مجموع الاشياء التى يتقدم كل واحد منها على شى معرفا بنفس ذلك الشى معرفا به لان المتقدم على الشى لا
يكون معرفا به بل معرفا له ان كان تصوره يستلزم تصوره والامر ههنا كذلك فيكون التعريف بمجموع الاجزاء

صحيحًا فلقوله ومعرفا به مدخل في الجواب ~~فانه لا اثبات قوله اذ الجزء مقدم على الكل~~ وبعضهم جعله جوابا عن
سوال يرد على قوله والاشياء الخ كل واحد منها مقدم على شي بمنع ان يكون نفسه وقرره بان كون
مجموع الاجزاء مغاير الماهية لا يجديكم نفعا في اثبات مطلوبكم وهو جواز التعريف بجميع الاجزاء لجواز
ان يكون بعضها معرفا بتلك الماهية فلا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء لاستلزامه الدور فاجاب
بان مجموع اجزاء الماهية يمنع ان يكون شي منها معرفا بتلك الماهية والا لزم التعريف بما هو متاخر
طبعًا **قوله** وبان معرف الشي ليس بواجب الخ اى اجيب عن الاعتراض الاول باختيار الشق الثاني
وهو ان يكون التعريف ببعض اجزاء المعرف قولكم فذلك الجزء انما يعرف الشي اذا عرف شيا من اجزائه
قلنا ان معرف الشي ليس بواجب ان يعرف شيا من اجزائه **قوله** وبان تعريف الموصوف اى اجيب
عن الاعتراض الاول باختيار الشق الثالث وهو ان يكون التعريف ببعض اجزاء المعرف ويكون
ذلك الجزء المعرف خارجا عنه قولكم التعريف بالامر الخارجي يحوج للزوم الدور والاحاطة بما لا يتناهى
كما قررتم قلنا لا نم لزومهما لان معرفة اختصاص ذلك الوصف بالموصوف يتوقف على معرفة الموصوف
بالوصف الخارجي لكن لا نم ان معرفة الموصوف به يتوقف على معرفة اختصاص ذلك الوصف و
الشمول لجواز ان يكون اللزوم بين الشي ووصفه المساوي لزوما بيّنا وعلى هذا لا يلزم الدور ولا الاحاطة
عند تعريف الموصوف بالوصف الخارجي سلمنا ان معرفة الموصوف يتوقف على معرفة اختصاص
ذلك الوصف به لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف
بوجه ما ~~لا اختصاص~~ وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا لا مفصلا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة كما اذا
علم اختصاص الشا على حيز معين بالجسم فانه لا يلزم منه ان يتصور حقيقة ذلك الجسم ولا ان يتصور ما
عداه على سبيل التفصيل **قوله** والجواب الاول ضعيف قيل في مباحث الضعف نظر لانها ابحاث على

السند

19

اى تسليم انها ابحاث على السند

السند واجيب بانها معارضة وعلى تقدير التسليم ذلك السند مساو للمنع **قوله** اذ لو كانت الاجزاء اى اجزاء
الشي المحدود **قوله** حتى الجزء الصوري مرفوع معطوف على الاجزاء **قوله** ومعلومة اما لكونها اولية او
حاصلة بمعرف اخر **قوله** كانت الماهية معلومة فلم يكن مطلوبة بالتعريف لامتناع طلب الحاصل فلا يصح التعريف
بالجزء على تقدير ان لا يكون الجزء معرفا للشي من اجزاء الماهية وهو مطلوب المعترض **قوله** اذ لو لم تعلم
الماهية استدلال على قوله اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة وتحقيقه ان اقصى مراتب التحديد
ان يكون بجميع اجزاء الماهية واذا لم يستلزم معرفة جميع اجزاء المحدود معرفة المحدود لم يكن الحد مفيدا ومستلزما
لمعرفة المحدود وهو ظاهر البطلان والى هذا اشار المص بقوله والا لم يفد التحديد **قوله** لان الخارجي من غير
العلم باختصاصه يعني ان المعترض ذكر في الجواب ان تعريف الموصوف بالوصف متوقف على كون الوصف
المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف وذلك انما يتوقف على اختصاصه لا على العلم بالاختصاص قلنا
هذا ضعيف لان الخارجي من غير العلم باختصاصه لا يستلزم تصوره تصور الشي اى لا يكفي الاختصاص اذ لو كفى في
التعريف مجرد الاختصاص لزم احد الامرين وهو اما الاستغناء عن التعريف وامتناع التعريف لان اللازم
لا يخ اما ان يكون متصورا او لا فان كان الاول كان الملزوم اى الموصوف متصورا لان التقدير ان تصور
الوصف يستلزم تصور الموصوف فيلزم الامر الاول وان كان الثاني امتنع التعريف باللازم لوجوب تقدم العلم
بالحد على العلم بالمحدود **قوله** وفيه نظر اى في تضعيف الوجه الثالث نظر لانا نختار الشق الاول وهو كون
اللازم متصورا قوله فيكون الملزوم متصورا ويستغنى عن التعريف قلنا لا نم لجواز ان يكون الملزوم متصورا
للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم الاستغناء بالنظر الى السائل والحاصل ان الشي انما يعرف لمن
لا يعرفه فاذا عرف لذلك الشي بالوصف المستلزم لم يحصل العلم به وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يعرف شي
من الماهيات تعريفا حديا بعين ما ذكرتم وايضا ايش اردتم بكون الوصف المعرف متصورا او غير متصور
ان اردتم قبل التعريف به فنختار انه غير متصور ولا يلزم محذور وان اردتم حال التعريف به فنختار انه متصور

بان يقال الحد المتصور او غير متصور فان كان الاول كان المحدود متصورا وان كان الثاني امتنع التحديد

التضعيف... الى الضعف

قولكم كان الموصوف المعرف متصورًا فاستغنى عن التعريف قلنا ان اردتم انه مستغن عن التعريف بشئ
آخر غير هذه الصفة فمسلم وان اردتم انه مستغن عن التعريف بهذا الوصف نفسه فهو مسلم ان اردتم مرة اخرى
وممنوع ان اردتم هذه المرة وانما يكون كذلك لو لم يكن تصوره في الحال حاصلا من تصور الوصف بل كان معلومًا
قبل ذلك قوله بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء ظاهر في انه على تقدير اختيار الشق الثاني
وقوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة وقوله والا لم يفد التحديد لبيان كلام المعترض عند تقريب
الاعتراض ببعض الاجزاء بل انما هو في كلام المص عند تضعيف الجواب الثاني عن الاعتراض الاول فعلى هذا
يكون قول المص بل الجواب جوابا عن تضعيفه الجواب الثاني بقوله ولو كانت الاجزاء باسرها في الصور معلومة
كانت الماهية معلومة والا لم يفد التحديد وكانه اخذه من كلام تلميذ المص قال البخاري وحمل تلميذ المص قوله
بل الجواب الى على الجواب عن تضعيف المص الذي ضعف به الجواب عن الشك بان معرف الشئ ليس يجب
ان يعرف شيئا من اجزائه واما جميع الشراح فقد حملوا قول المص بل الجواب الى على الجواب عن اصل الاعتراض
الاول الذي اورده الامام الرازي باختيار الشق الاول وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف الماهية بجميع
الاجزاء قولكم لانه يلزم تعريف الشئ بنفسه قلنا لا نم لجواز ان يكون الاجزاء على انفراده معلومة والتعريف
استحضار تلك الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء
نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يمكن تصورها على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء
تصور واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء تصور على حدة
اي بازاء كل جزء تصور وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال
بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشئ بنفسه وانما يلزم ذلك لو جعلنا تصور جميع الاجزاء علة وليس
كذلك بل جميع تصورات الاجزاء علة لتصور الشئ الذي هو تصور جميع الاجزاء وكم بين مجموع التصورات وبين
تصور المجموع فالحد والمحدود شئ واحد الا ان في الحد تفصيلا وفي المحدود اجمالا واذا كان كذلك لم يكن

اي الشارح

تعريف

تعريف الماهية بمجموع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشئ بنفسه قوله وكذا الرسم اي يمكن القول في التعريف
الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي يتركب عنها الرسم معلومة ولم يلزم من تصور مفرداته
تصور المرسوم بل يتوقف التعريف بها على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة
للمرسوم والى هذا اشار بقوله بتلك الحيثية قوله واما الرسم بالمفرد جواب سوال يرد على جواب المص وتقريره
ان يقال ما ذكرت من الجواب انما يستقيم في الحد والرسم المركبين واما اذا كانا مفردين فلا يصح فاجاب الشارح
بقوله واما المفرد فلا يفيد والشارح حمل قول المص واما المفرد على الرسم المفرد وفيه نظر لان عدم افادته
ليس لانه رسم مفرد بل لانه مفرد سواء كان رسما ناقصا كالخاصة وحدها او حدا ناقصا كالفصل وحده
قوله والنظر انما ترتيب امور معلومة كما عرفت فيه بحث لان من يجوز التعريف بالمفرد لا يعترف بكون
مثل هذا التعريف مفردا بل يقول انه مركب من المشتق منه او من القرينة وقد عرفت ما عليه في بحث الفكر و
الحاصل ان الحد والرسم التامين مركبان قطعا والناقصين يجوز ان يكونا مركبين وان يكونا مفردين
ومجوز التعريف بالمفرد اما ان يغير تعريف النظر ويقول هو تحصيل امر او ترتيب امور او يقول انه مركب مع
المشتق منه او مع القرينة والاصفهاني استدل على عدم افادة المفرد بقوله لانه لو كان متصورا لكون
المحدود ايضا متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به وفيه ايضا بحث
لما عرفت في التعريف بالامر الخارجي وايضا جاز ان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال
ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مباديها المودية
اليها والحرشي علل عدم افادة التعريف بالمفرد بان الناطق والضاحك انما يدلان على شئ ذي نطق وذي
ضحك وذلك لشئ بحسب المفهوم اعم من الانسان وغيره فيفوت التساوي بين التعريف والمعرف وفيه
ايضا بحث لان شرط التعريف مساواة المعرف المعرف في الصدق لا في المفهوم الا يرى انهم يعرفون الانسان
بالجوهر الناطق مع انه اعم منه بحسب المفهوم وقال بعض الشارحين ان التعريف بالمفرد كالناطق و

وان لم يتمكن كنهه وحقيقته

لان المعايب بالتفصيل والاجمال منتفية

اي تعريف النظر

من انه لا يجوز ان يكون المعنى شئ له المشتق منه للزوم خروج الفصل وكذا اذا كان مع القرينة

فعلم ان تعريف النظر بالترتيب المذكور لا يدل على عدم افادة التعريف بالمفرد كما زعم المحشي الشارح اللهم الا ان يقال لم لا يجوز التعريف بالمفرد ولم يعتبر الترتيب فيه لا يرد عليه

موضع

وهو مولانا مبارك شاه البخاري

الضاحك لا يفيد لان الناطق او الضاحك شى ماله الضحك او النطق ويعلم بالالتزام انه انسان والالتزام
غير منضبط فيجوز انتقال الذهن الى ما لا يطلب معرفته فيجب ايراد الجنس او ما يقوم مقامه اولا ليفيد
ذات الشى ويخصص بتعقيبه بالفصول او الخواص وفيه ايضا بحث لان دلالتهما على الانسان ولو سلمت
انها بالالتزام لكن لا نم انها مهجورة فى التعريفات عند ظهور القرينة المعينة للمقصود وان كانت مهجورة
فى جواب ما هو وايضا ملزم ان لا يجوز التعريف بالجسم الناطق او الجوهر الناطق بعين ما ذكرتم مع انه حد تام مصرح
بالاتفاق **قوله** والطلب انما يتوجه نحوه اى نحو المطلوب المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان
الشى المطلوب بتصوره معلوم من وجه وهو ذلك الاعتبار الذى به يطلب مجهول من وجه وهو ذات ذلك
الشى وحقيقته والطلب انما يتوجه الى الشى ذى الوجهين لا الى الوجهين والحاصل ان حصر المط التصورى
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما من وجه دون وجه
فان عاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شى
منهما لما مر قلنا ليس المط وجها من احد الوجهين بل المط هو الشى ذو الوجهين **قوله** كما فى طلب حقيقة
الملك والجن فانه يطلب حقيقة الملك بواسطة العلم بعارض من عوارضه لكونه مخلوقا سماويا او منزلا
للوحى فالمطلوب المجهول وهو حقيقة الملك معلوم من جهة العارض فيمكن توجه الطلب نحوه وكذا حقيقة
الجن تطلب بواسطة العلم بعارض من عوارضه لكونه لطيفا اى عديم اللون او متشكلا باشكال مختلفة
او نحو ذلك **قوله** فهى اربعة اقسام بسيط لا يتركب عنه غيره او يتركب ومركب لا يتركب عنه غيره او يتركب
قوله لا يحد لكونه غير مركب اى لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا اذ الحد لا بد له من الفصل ولا شى مما له فصل
ببسيط **قوله** اذ الرسم الناقص عند المص هو المركب الخ لما مر ان الرسم الناقص هو ان يكون المعرف
خارجا عن المعرف كالتعريف بالموجود الضاحك قيل المراد بالرسم الشامل للبسيط والمركب هو الرسم الناقص
المركب من العرض العام والخاصة لا المركب من العرض العام والفصل اذ هو ايضا رسم ناقص عنده على ما

يدل

يدل عليه قوله فيما سلف سمى حدا ناقصا ايضا وفيه نظر لانك قد عرفت معنى قوله ايضا وانما قال عند
المص لان بعضهم جوز كون الرسم الناقص بالخاصة وحدها **قوله** وانها مراده فيه للدليل قد مضى ما على المراد فيه
فلا نعيده **قوله** والمدلول هنا هو اللغوى لئلا يلزم الدور وكذا يلزم التعريف بالمضايف اما لزوم الاول
على تقدير عدم كون المدلول لغويا فلان المدلول ماخوذ فى تعريف الدليل وهو اى الدليل ماخوذ فى تعريفه
لانه هو الذى يلزم من العلم بالدليل العلم به ولهم فى تقرير الدور طريقة اخرى وهو ان يقال ان الدليل لكونه
مثبتا للمدلول وعلة له سابق عليه فلو اخذ المدلول فى تعريف الدليل لكان المدلول سابقا عليه فيلزم الدور
واما لزوم الثانى فلان تعقل الدليل مع تعقل المدلول وبالعكس واجيب عن الاول بما ذكره الشارح
وفيه نظر لان المدلول لغة المرشد الى طريق ما ولا يتصور معناه هنا واجيب على التقرير الثانى بان التصديق
بالمدلول وان توقف على التصديق بالدليل لكن التصديق بالدليل لا يتوقف على التصديق بالمدلول
بل تصور الدليل موقوف على تصوره واجيب عن الثانى بان للدليل والمدلول ذاتا وصفة عارضة
لهما وتعريف احدهما بالآخر باعتبار الذات لا باعتبار الوصف والتضايف بينهما باعتبار الوصف لا
باعتبار الذات **قوله** والمراد باللزوم اعم من البين وغيره اما الاول فكالشكل الاول واما الثانى فكالباقى
فان استلزام الثانى وغيره النتيجة يتوقف على وسط وايضا المراد باللزوم اعم من العقلى والعادى ليندرج
فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما هو مذهب الاشاعرة او بالعقل اما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة او
بالاعداد كما هو مذهب الفلاسفة فان الدليل عندهم يعد النفس لفيضان النتيجة عليه من الفياض **قوله**
والمراد من العلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك وهو حصول صورة الشى فى العقل وانت خبير بان قوله والمدلول
هنا الى آخره عن قوله والمراد من العلم الخ لكان احسن على ما لا يخفى فان قلت المدلول حينئذ اذ عرف الدليل بهذا
التعريف وجود المدلول لا نفسه وايضا المدلول جاز ان يكون عدم شى كنفى العلم الذى يستدل عليه بنفى الحيوة
وجاز ان يكون نفس الماهية وهى ليست موجودة ولا معدومة كما تقول الحكيم السواد المعدوم سواد والمتكلم

السواد المعدوم ليس بسواد وهذا الاختلاف مبني على ان الماهية غير مجعولة بجعل الجاعل عند الحكيم مجعولة
عند المتكلم فالسواد حال كونه معدوما ما هو ماهية عند الحكيم ليس كماهيته عند المتكلم ولك الجواب عن الاول
ان المدلول كما يطلق على الشيء الموجود في الخارج يطلق على مفهومها فالمراد بالمدلول في هذا التعريف
مفهوم الشيء كحدوث العالم وعدم حدوثه وبوجوده ثبوته وتحققه في نفس الامر الذي يقابل العدم
وبالعلم بثبوته التصديق بثبوته في نفس الامر وبهذا اندفع الاعتراض الثاني ايضا لانه لما كان المراد بوجود المدلول
تحققه في نفس الامر لا وجوده الحسي والعقلي وللاعدام ايضا تحقق فيها الا يرى ان قولنا شريك الباري معدوم و
اجتماع النقيضين معدوم صادق ومطابق لما في نفس الامر فلولا تحقق هذين العدمين في نفس الامر لما كان
الحكم بهما مطابقا لما في نفس الامر تبين انه شامل للمدلول العدمي وللمدلول الذي ليس بموجود ولا معدوم
على ان جواز كون المدلول نفس الماهية ثم فان المدلول في المثال المذكور ليس نفس الماهية بل كون المعدوم
ماهية ام لا واجاب بعض الشراح عن الثاني بان المدلول العدمي له وجود في الذهن وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نم ان المدلول وجوده الذهني اذ لا نعني بالمدلول الا ما يطلب بالدليل والمطلوب به في تلك الصورة
انتفاء امر في الخارج لا وجوده الذهني اذ كثيرا ما يستدل بالدليل العدمي على عدم شيء في الخارج من غير التفات
الى انه حصل في الذهن او لم يحصل واما ثانيا فلانه لا يلزم من حصول امر في الذهن العلم بذلك الحصول والا
يلزم من العلم بشيء واحد العلم بما لا نهاية وهو مح **قوله** فنقول انواع الدليل ثلثة اعلم ان الدليل ينقسم بالقسمة
الاولية الى عقلي محض لا يشوبه شيء من النقل والى نقلي محض والى مركب منهما وسيجيء تحقيق هذا البحث
وثانيا الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما قلنا ان هذه القسمة ثانية لان القياس وغيره قسم من
العقلي المحض وانما انحصر العقلي المحض في الثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي الى اخر التقرير
ومعنى الاستدلال بالكلي على الجزئي ان ثبوت الحكم للكلي يكون دليلا لثبوته للجزئي كثبوت الجسم للحيوان
الذي هو كلي فانه دليل على ثبوته للانسان الذي هو جزئيه **قوله** او يستدل باحد المتساويين هذا دفع

وهو الاصفهاني ١٢

لما ذهب اليه الامام ومن تابعه لانهم قالوا اذا استدل بشيء على شيء فاما ان يكون بين الدليل والمدلول
عموم وخصوص او لا فان كان فاما ان يستدل بالعام على الخاص او بالعكس والاول هو القياس والثاني
هو الاستقراء وان لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق بل يصدق كل واحد منهما في الاخر فلا بد ان يدخلا تحت
كلي اخر والا لم يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر لعدم العلاقة بينهما وذلك هو التمثيل هذا كلامه وهو منقوض
بقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق متعجب فانه قياس مع انه ليس استدلالا بالعام على الخاص بل هو استدلال
بالمساوي على المساوي **قوله** وسمي كلاهما قياسا لان القياس اجراء حكم الكلي على الجزئي او احد المتساويين
على الاخر كما ذكرنا فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره ومساواته له الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال
قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وقد يعدى بعلى لتضمين
معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء **قوله** وسمي استقراء تاما لتتبع الجزئيات فيه ماخوذ من تتبع
القرى قرية قرية بالخروج من واحدة الى اخرى **قوله** تارة تعرف بالدوران وهو ترتب الحكم على الشيء الذي
له صلوح العلية للحكم وجودا وعدما بمعنى ان الحكم يوجد عند وجود ذلك الشيء وينتفي بانتفائه وبهذا الاعتبار
يسمى الحكم دائرا وذلك الشيء مدارا كما يقال الحدوث دائر مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا ففي المواليد
الثلثة واما عدما ففي الباري تع فانه ليس بمولف ولا حادث والدوران علامة كون المدار علة للدائر
وهو لا يفيد اليقين اما اولا فلان الترتب وجودا وعدما في بعض الصور لا يفيد العلية وبيان ذلك في
جميعها انما يكون باستقراء تام وهو متعذر او متعسر ولو بين بطريق اخر رجع الى صورة قياس اوسطه
الجامع هكذا السماء مولف وكل مولف حادث فيستغنى عن التمثيل واما ثانيا فلان المدار قد لا يكون علة
للدائر كالجزء الاخير من العلة والشرط المساوي لها **قوله** وتارة اخرى بالسبر والتقسيم غير المردد
بين النفي والاثبات فيقال علة الحكم اما المعنى المشترك او هذا او ذاك والاخيران باطلان لتخلف الحدوث
عنهما في الواجب لذاته فتعين الاول وهو ايضا ليس بمفيد لليقين لان التقسيم غير حاصر اي غير

غير الاستقراء

مردد بين النفي والاثبات فجاز ان يكون العلة غير ما ذكر ومع تسليم صحة الحصر لا نم ان المشترك اذا
كان علة في الاصل يلزم ان يكون علة في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية او خصوصية
الفرع مانعا فتنتفي العلية في الفرع لانتفاء الشرط او لوجود المانع قوله او بغيرهما من مسالك العلة
كالنص والاجماع والمناسبة والشبه على ما بين في اصول الفقه قوله لان تمايز الاصناف الى لا شك
في ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي ان كان تباينها بالذاتيات تسمى انواعا وان كان بالعرضيات
تسمى اصنافا وان كان بكليهما سمي اقساما كما قرره الشارح لكن لا نم ان المندرج تحت القياس
مما التمايز فيه بالعرضيات حتى يقال له اصناف لان هذا ان صح فانما يصح في انقسام الاقتراني الى
الاشكال لان التمايز بينها بالعوارض لا في انقسام مطلق القياس لان التمايز بين الاقتراني
والاستثنائي بالذات والتأييد المذكور انما يتم في تقسيم الاقتراني الى الاربعة واما في تقسيم القياس
الى الاقتراني والاستثنائي فلا قوله وتمايز الحجج من القياس والاستقراء والتمثيل كذلك وفيه نظر
لان التمايز بين الحجج انما هو بالعوارض ولهذا تكون الحجة الواحدة قياسا باعتبار واستقراء باعتبار
كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وقياسا باعتبار وتمثيلا باعتبار كما اذا كان العلة تامة
كقولنا السماء مؤلف وكل مؤلف حادث قوله وفي موادها عطف تفسير لقوله في الحدود فان قلت
الاختلاف بالذاتيات انما يصح بين احد قسمي القياس وهو ما استدل فيه بكلي على كلي وبين التمثيل
وهو ما استدل فيه بجزئي على جزئي وهو ظاهر وبينه وبين الاستقراء فلا اختلاف في جانب المدلول
وكذا الاختلاف ثابت بين ما استدل بالكلي على الجزئي وبين الاستقراء وهو ظاهر لا بينه وبين التمثيل
في جانب المدلول وكذا لا اختلاف بين الاستقراء والتمثيل في جانب الدال قلت ان الاختلاف وان لم
يكن بجميع الذاتيات لكنه ببعضها وهو كاف في اطلاق القول بان تمايزها بالذاتيات قوله اذ قد
يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص لان الحد التام على ما مر ما يكون جميع اجزاء المحدود

اعني

اعني المادة والصورة كالحيوان الناطق والحد الناقص ما يكون بعض المحدود مساويا له سواء
تركب من الجنس البعيد والفصل او من العرض العام والفصل قوله وقد يكون بالعوارض كما في
الرسوم الناقصة فان بعضها مركب من العرضيات وبعضها مركب من العرض العام والخاصة
وبعضها مركب من الجنس البعيد والخاصة قوله القياس قول مؤلف الى فقوله قول جنس بعيد يقال
بالاشتراك على المسموع اي الملفوظ وعلى المفهوم العقلي اي المعنى الحاصل في العقل فان قلت الاصفهاني
على ان المراد بالقول القول المعقول والرازي على ان المراد به الملفوظ والخونجي على ان المراد به ما هو
اعم من ان يكون ملفوظا او معقولا فمن اين وقع الاختلاف وما الحق من هذه الاقوال قلت الاصفهاني
فقد نظر الى ان المستلزم للقول الآخر الذي هو النتيجة انما هو المعقول واما الرازي فقد نظر الى ان
المعرف القياس المسموع واما الخونجي فقد نظر الى جواز كليهما فلذا عمم فان قلت استلزام القياس
المعقول النتيجة ظاهر واما الملفوظ فلان التلفظ بالمقدمات لا يستلزم التلفظ بالنتيجة فكيف يجوز ان
يكون المعرف الملفوظ قلت القياس الملفوظ ليس بقياس من حيث اللفظ بل من حيث دلالته على
المعنى ويكفيك شاهدا قول الشيخ في الشفاء القياس المسموع ليس بقياس من حيث اللفظ فان اللفظ
من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر بل من حيث انه دال على معنى معقول فالتلفظ بالقضايا يستلزم
تعقل معانيها بالنسبة الى العالم بالوضع وتعقل معانيها على تقدير التسليم يستلزم النتيجة وعلى هذا يكون
المراد بالقول اللازم الذي هو النتيجة هو المؤلف المعقول قطعا لان التلفظ بالنتيجة لا يلزم من التلفظ
بالقضايا ولا من تعقل معانيها بل تعقلها يلزم من تعقل القضايا والاولى ما ذهب اليه العلامة الرازي
وتوضيحه ان القياس كالقول يقال بالاشتراك على القياس المعقول والقياس الملفوظ والاول قول
معقول مؤلف من قضايا معقولة يلزمها لذاتها قول آخر معقول والثاني ايضا هو هذا ولا فرق
بين تعريفيهما في القيود الا ان القول والقضايا ثمة من المعقولات وههنا من المسموعات فالقول

المعقول جنس للقياس المعقول والمسموع للمسموع فكون القول ملفوظا او معقولا فرع كون
القياس المحدود ملفوظا او معقولا والحق ان القياس المعرف هو الملفوظ لان القياس المعرف شامل
للصناعات الخمس البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر كما سيجيء والقياس المعقول وان كان
كافيا في تحصيل المطالب البرهانية بالنسبة الى المحصل لكنه ليس بكاف اذا كان الغرض منه اطلاع الغير
على المط البرهاني وكذا ليس بكاف في البواقي بل القياس المسموع هو الذي يحتاج اليه في افادة الاغراض
المتعلقة بها لان الغرض من الجدل الزام الخصم ومن الخطابة ترغيب الناس ومن المغالطة تغليط
الخصم واسكاته ومن الشعر انفعال النفس وهذه الاغراض لا تحصل من القياس المعقول وهذا
قرينة على استعمال المشترك فالآن حصحص الحق المبين وتلألأ ما هو اليقين قوله مؤلف ذكر
العلامة الرازي ان قوله مؤلف مستدرك والا لكان حاصله ان القياس لفظ مركب مؤلف وظاهر انه تكرار
لا فائدة فيه وكانه مبني على كون من قضايا متعلقا بقول ~~لان معناه مركب~~ وح لا يحتاج الى ما يقال
ذكر المؤلف ليتعلق به قوله من قضايا قوله من قضايا المذكور في المتن من اقوال وانما عدل عنه الى
قوله من قضايا لان القول لا يحتمل التسليم الا اذا كان خبريا فان قلت فح يكون القول من الالفاظ
المشتركة وقد مر انه ينبغي ان يجتنب في التعريفات عنها اي الالفاظ المشتركة لفوات الفهم المقصود من التعريف
قلت اذا قامت قرينة صارفة الى المراد يجوز استعمالها اي الالفاظ المشتركة وهي هنا قوله متى سلمت لان
التسليم لا يكون الا في القضايا وانما لم يقل من مقدمات ليلا يلزم الدور لان المقدمة قضية جعلت
جزء القياس واذا كان المراد من الاقوال القضايا فقوله مؤلف من اقوال يخرج القضية الواحدة
بسيطة كانت نحو كل انسان حيوان مثلا المستلزمة لعكسها المستوي وهو بعض الحيوان انسان
وعكس نقيضها وهو كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكذب نقيضها وهو بعض الانسان ليس بحيوان
او مركبة نحو كل انسان حيوان بالضرورة المستلزمة لقولنا ~~لقولنا~~ بعض الحيوان انسان حين هو

وهو عكسها المستوي ١٢

حيوان

24

حيوان اما خروج البسيطة فظ واما خروج المركبة فلانه انما يقال لها في العرف قضية واحدة مركبة من
قضيتين ولا يقال لها انها قضيتان قوله وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال
الكاذبة كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار فانه لو سلمنا لزم عنهما كل انسان حمار وفي القياس الجدلي و
الخطابي والسوفسطائي فانه لا يجب ان يكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لو سلمت لزم عنها
ما لزم واما الشعري فان الشاعر فيه لشدة حرصه على اظهار ارادة التصديق يستعمل مقدماته على انها
مسلمة وترك الشارح فائدة قوله لزم عنه وهي اخراج التمثيل والاستقراء فان تسليم مقدماتهما لامكان ان
لا يستلزم قولا آخر والمراد باللزوم ما هو اعم من البين وغيره فيندرج فيه ما يكون بين الانتاج كالقياس
الكامل وهو الاستثنائي والشكل الاول من الاقتراني وما لا يكون بينه كغير الكامل وهو الاشكال
الباقية وقوله لذاته يعني ان اللزوم ينبغي ان يكون لذات القول المؤلف ولا يكون بواسطة مقدمة
غريبة اما اجنبية اي غير لازمة من المقدمات او غير اجنبية اي يكون لازمة من المقدمات وهي في
قوة المذكورة والاول كما في قياس المساواة وهو ما يكون متعلق محمول الصغرى موضوعا للكبرى
كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج لا لذاته والا لكان منتجا دائما وليس كذلك كما في
المباينة والنصف والضعف بل بواسطة مقدمة غريبة اجنبية قيل هي قولنا كل مساو لب فهو مساو
لكل ما يساويه ب وكيفية انتاج قولنا ا مساو لب وب مساو لج النتيجة المذكورة بواسطة هذه المقدمة
الاجنبية ان يجعل هذه المقدمة كبرى والمقدمة الاولى من القياس وهي قولنا ا مساو لب صغرى
هكذا ا مساو لب وكل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب ينتج ا مساو لكل ما يساويه ب ويلزمها كل
ما يساويه ب فا مساو له ثم المقدمة الثانية من القياس وهي قولنا ب مساو لج يلزمها
ج يساويه ب فيجعل هذا اللازم صغرى ولازم النتيجة كبرى هكذا ج يساويه ب وكل ما يساويه ب
فا مساو له ينتج ج ا مساو له ويلزمها ا مساو لج وهو المط فقد بان ان هذا اللزوم بواسطة قولنا

كذا قالوا وفيه نظر لخروج
الخطابي ايضا لانه لكونه ظنيا
يمكن تخلف مدلوله عنه ١٢

كل مساو لب مساو لكل ما يساويه ب وهي مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس فحيث
لم تصدق لم يستلزم النتيجة كما في الضعف وغيرها وحيث صدقت استلزمنا كما في المساواة وغيرها وقيل
هي قولنا كل مساو لب مساو لج وهو المذكور في الشرح وبيانه ان ب لما كان مساويا لج بحكم الكبرى لزم
بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا لب مساويا لج فيجعل هذا اللازم كبرى وصغرى القياس صغرى هكذا
ا مساو لب وكل مساو لب مساو لج ينتج بالذات ا مساو لج والى هذا البيان اشار الشارح بقوله لان ب
مساو لج فان قلت لا حاجة الى قيد لذاته لان قياس المساواة ليس بقياس حتى يخرج لعدم تكرر
الوسط بدون اعتبار الواسطة وان تكرر معها وايضا جزء الجوهر الخ قياس من الشكل الثاني فلا
يحترز عنه وايضا جزء الجوهر الخ قياس من الشكل الثاني فلا يحترز عنه وايضا يخرج من التعريف ما
يبين من الاشكال بالعكس المستوي لان لزوم نتائجها بالواسطة قلت وجوب تكرر الوسط مما لا يقتضيه
تعريف القياس ولا برهان لهم دل على ذلك بل انما اعتبر للعلم بالانتاج كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى
وكون الثاني من الثاني ممنوع كما سيجي تحقيقه هذا وعكس المستوي ليس مقدمة غريبة لانهم فسروها بما يكون
طرفاها مغايرين لحدود مقدمة من مقدمات القياس ومن البين ان الحدود بعينها في واسطة قياس
المساواة في عكس النقيض دون المستوي فلا يخرج ما بين به من الاشكال قوله والثاني وهو ما
يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة اي الثاني من القياس الذي لا يستلزم لذاته بل بواسطة
مقدمة غريبة غير اجنبية لازمة من المقدمات قوله كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
الخ اعلم ان هذا في الظاهر وان كان قياسا من الشكل الثاني الا انه ليس به لان شرطه وهو اختلاف
المقدمتين في الكيف منتف لان كبراه موجبة معدولة الطرفين ولو سلم كونها سالبة الطرفين
فايضا ليس بقياس بالنسبة الى النتيجة المذكورة لان حصولها منه ليس بالذات بل بواسطة مقدمة
غريبة وهي عكس النقيض على طريقة القدماء وتوضيحه ان طرفيه مغايران لحدود مقدمة من مقدمات

العكاس

سح

القياس وهي الكبرى في مثالنا لان طرفيها سالب وطرفي عكس النقيض ايجاب والسلب غير الايجاب
فيكون غريبا وانتاج المثال المذكور النتيجة المذكورة انما كان بواسطته فلا يكون المثال قياسا بالنسبة
اليها على ما شرطه وان كان قياسا من الشكل الثاني بالنسبة الى قولنا لا شيء من جزء الجوهر بليس
بجوهر لانه نتيجته بالذات ولا يلزم من عدم قياسية شيء بالنسبة الى نتيجة عدم قياسيته بالنسبة الى
نتيجة اخرى اذ القياسية امر اضافي يختلف بحسب اختلاف ما ينسب اليه كساير الاضافات مثل الابوة
فانه يجوز ان يكون زيدا ابا لعمرو ولا يكون ابا لبكر قوله احتراز عن مجموع المقدمتين كيف كان كقولنا
كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان احدهما ضرورة استلزام الكل للجزء كذا قالوا وفيه
نظر لانا لا نسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى اللزوم عنهما ان يكون لكل منهما دخل في ذلك وظاهر
ان المقدمة الاولى لا دخل لها في ذلك وايضا القول اللازم لا بد ان يكون مستفادا من المقدمتين
والعلم باللازم فيما ذكروه سابق على العلم بالمقدمتين فلا يكون مستفادا منهما وايضا لا نسلم استلزام
الكل للجزء فالاولى ان يقال انما وجب اعتبار مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان المقدمات
في القياس مفروضة التسليم فلو كانت النتيجة احدهما تكون مسلمة مع ان النتيجة مطلوبة غير مفروضة
التسليم قيل عليه ان القول اللازم قد لا يكون مغايرا لمقدمات القياس اما في الاستثنائي فكقولنا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو بعينه مذكور في
القياس واما في الاقتراني فكقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حيوان ينتج كل انسان حيوان
مع انه عين الصغرى اجيب عن الاول بان النتيجة قضية والموجود في القياس ليس بقضية وعن
الثاني بانا لا نسلم ان هذا قياس ولو سلم فالمغايرة متحققة فان هذه المقدمة في القياس مشروطة
بان يكون مؤلفة مع الاولى تابعا مخصوصا بان يتقدم عليها وكونها معطوفة عليها والنتيجة ليست
كذلك قوله والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل واقتراني انما قال بالفعل لان النتيجة مذكورة

بالقوة فی الاقترانی ایضا لانه یشتمل علی مادة النتیجة اعنی الموضوع والمحمول ومادة الشیء تکون الشیء
معها بالقوة فلو لم تقید بالفعل لانتقض التعریفان اما تعریف الاستثنائی فطردا واما تعریف الاقترانی فی
فعکسا قیل علیه ان النتیجة او نقیضها لیسا مذکورین بالفعل لانهما قضیتان والمذکور بالفعل فیه لیس بقضیة
وایضا اشتمال القیاس علی النتیجة بالفعل ینافی وجوب مغایرة النتیجة لکل من مقدمات القیاس علی ما مر
فی التعریف واجیب بان المراد بالنتیجة المذکورة فی القیاس اجزاء النتیجة او نقیضها علی الترتیب فهی مذکورة ق
بالفعل وبه یندفع الثانی ایضا لان النتیجة قضیة وما فی القیاس لیس بقضیة بل اجزاؤها وبالجملة
النتیجة توافق ما فی القیاس بالنوع وتخالفه بالعوارض فحیث حکم بانها مذکورة ارید الاول وحیث حکم
بالمغایرة ارید الثانی قوله وسمی استثنائیا لاشتماله علی حرف الاستثناء اعنی لکن لانها تکون فی معنی
الا اذا کانت فی الاستثناء المنقطع قوله او لا یشتمل عطف علی قوله اما ان یشتمل النتیجة ای لا یشتمل القیاس
النتیجة ولا نقیضها وسمی اقترانیا لما فیه من اقتران الحدود ای الاصغر والاوسط والاکبر قوله کما فی
المثال الاول وهو قولنا ان کان هذا انسانا فهو حیوان لکنه انسان قوله کما فی المثال الثانی وهو قولنا لکنه کان صح
لیس بحیوان دائما کان الاستدلال بوجود الملزوم علی وجود اللازم وبعدم اللازم علی عدم الملزوم
دون العکس ای عدم الملزوم لا یستلزم عدم اللازم ووجود اللازم لا یستلزم وجود الملزوم لان
اللازم یجوز ان یکون اعم وعدم الخاص لا یستلزم عدم العام وکذا وجود العام لا یستلزم وجود الخاص
قوله فیکون القیاس الاستثنائی مشتملا الی ضبط الکلام فی هذا المقام ان القیاس الاستثنائی مرکب
من مقدمتین اولیهما شرطیة اما متصلة حاکمة بالملازمة بین الملزوم واللازم فیلزم من وجود
الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما منفصلة حاکمة بالمعاندة بین الامرین
فیلزم من وجود احدهما عدم الآخر او بالعکس اما مطلقا ای صدقا وکذبا او صدقا فقط او کذبا
فقط وثانیتهما احد جزئی الشرطیة او نقیضه دالة علی وضع الملزوم اذا کانت الاولی متصلة

او وضع

او وضع المعاند مطلقا فی الحقیقیة او صدقا فی مانعة الجمع او کذبا فی مانعة الخلو ویکون حملیة ان
کانت المقدمة الاولی مرکبة من حملیتین او کان مقدمها حملیة وتالیها شرطیة وکان الاستثناء لعین
المقدم او کان مقدمها شرطیة وتالیها حملیة وکان الاستثناء لنقیض التالی وشرطیة ان کانت
المقدمة الاولی مرکبة من شرطیتین او کان مقدمها شرطیة وتالیها حملیة وکان الاستثناء لعین
المقدم او کان مقدمها حملیة وتالیها شرطیة وکان الاستثناء لنقیض التالی وعلیک باستخراج الامثلة
ثم المقدمة الاولی ان کانت متصلة فاستثناء عین مقدمها ینتج عین تالیها لاستلزام وجود الملزوم
وجود اللازم واستثناء نقیض تالیها ینتج نقیض مقدمها لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم والا
لبطل اللزوم ولا ینعکس لما مر آنفا وان کانت منفصلة فان کانت حقیقیة انتج وضع ای جزء کان نقیض
الآخر لامتناع الاجتماع ورفع ای جزء کان عین الآخر لامتناع الارتفاع وان کانت مانعة الجمع انتج و
ضع ایهما کان نقیض الآخر لامتناع الاجتماع دون العکس لجواز الارتفاع وان کانت مانعة الخلو انتج
رفع ایهما کان عین الآخر لامتناع الارتفاع دون العکس فظهر مما ذکرنا ان مانعة الجمع تشارک
الحقیقیة فی الاستدلال بوجود احد المتعاندین علی عدم الآخر ومانعة الخلو تشارکها فی الاستدلال
بعدم احد المتعاندین علی وجود الآخر والی هذا اشار الشارح بخلط امثلة مانعة الجمع ومانعة الخلو بالحقیقیة
فالمثال الاول من الاستدلال بوجود احد المتعاندین علی عدم الآخر للحقیقیة والثانی منه لمانعة الجمع والمثال
الاول من الاستدلال بعدم احد المتعاندین علی وجود الآخر للحقیقیة والثانی منه لمانعة الخلو وان النتیجة
ای القیاس الاستثنائی فی المتصلة ومانعة الجمع والخلو اثنتان وفی الحقیقیة اربع ویشترط فی انتاج هذا القیاس امور الاول
ان تکون الشرطیة موجبة اذ السالبة عقیمة لانه اذا لم یکن بین امرین اتصال او انفصال لم یلزم من وجود
احدهما او نقیضه وجود الآخر او عدمه الثانی ان تکون الشرطیة لزومیة ان کانت متصلة وعنادیة
ان کانت منفصلة لان العلم بصدق الاتفاقیة موقوف علی العلم بصدق احد طرفیها او کذبه فلو استفید

العلم بصدق احد الطرفين اوكذبه من الاتفاقية يلزم الدور وثالثها احد الامرين وهو اما كلية الشرطية
اوكلية الاستثنائية اى تكون الاستثناء متحققا فى جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع التى لا تنافى وضع المقدم
اذ لو انتفى الامران لجاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء على وضع آخر فلا يلزم
من وضع احد جزئى الشرطية او رفعه وضع الآخر او رفعه اللهم الا اذا كان وقت الانفصال او الاتصال
ووضعهما هو بعينه وقت الاستثناء ووضعه فانه ينتج القياس ح ضرورة كقولنا ان قدم زيد وقت الظهر
مع عمرو اكرمته لكنه قدم مع عمرو فى ذلك الوقت فاكرمته قوله وقد يكون مركبا من غيرها اى من شرطيات
ساذجة او من شرطيات وحمليات قوله فلو لم يكن امر الجواب لما الواقعة خبر ان والفاء رابطة لان
جواب لما لا يكون بالفاء وتكن تامة وبما سببية وبسببه تعلم صفتان لامر ومناسبة ذلك الامر طرفى المط
كونه محمولا او موضوعا لاحدهما قوله لم يفد القياس النتيجة لانه اذا لم يوجد ذلك الامر الثالث الموجب للعلم
بنسبة محمول المط الى الموضوع كفى تصور الطرفين فى العلم بالنسبة فلا يكون المط نظريا فلا يفيد القياس
لحصول المط بدونه قوله لتوسطه بين طرفى المط وانما شرط توسط المكرر بين الاصغر والاكبر
لسلاقتها فى النتيجة ويتحقق العلم بالانتاج فان قلت هذا انما يتصور فى الشكل الاول وايضا
الحد الاوسط فى الاول والرابع ليس بمكرر لانه اذا وقع محمولا فالمراد به المفهوم واذا وقع موضوعا
فالمراد به الذات وايضا اللازم من تعريف القياس ليس الا استلزامه للنتيجة بالذات واما تكرر
الوسط فلا دليل يدل عليه بل ربما لا يشتمل على وسط كما فى قياس المساواة قلت الجواب عن الاول
انه لما كان المكرر متوسطا بين طرفى المط فى الشكل الاول سمى بالاوسط وسمى فى الاشكال
الباقية به وان لم يكن متوسطا بينهما حملا عليه وعن الثانى انه ان اريد يكون المحمول هو المفهوم
ان ذات الموضوع عين مفهوم المحمول ففساده ظ وان اريد انه يصدق عليه مفهوم المحمول فتكرر
الوسط فيهما ظ وعن الثالث ان الشروط المعتبرة فى انتاج القياس نوعان ما هو شرط لتحقق

الانتاج

الانتاج كالشرايط المعتبرة فى الاشكال الاربعة وما هو شرط للعلم بالانتاج كالشرايط المعتبرة
فى الاقترانية الشرطية على ما تعرف فى موضعه وتكرر الوسط ليس شرطا للانتاج بل للعلم به اذ القياس
انما ضبط قواعده وعرف احكامه اذا اشتمل على حد مكرر بين طرفى المط واعلم ان القول اللازم
سمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه فانه يوضع المط اولا
ثم يرتب ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المط واذا اتم القياس فهو النتيجة قوله فى المط اصغر
لان الموضوع فى الاغلب اخص فيكون اصغر قوله فى المطلوب اكبر لانه فى الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا
قوله وسمى المقدمة التى فيها الاصغر الصغرى القضية التى جعلت جزء قياس سمى مقدمة لتقدمها
على المط وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول سمى حدا لانه طرف للنسبة فكل قياس يشتمل على ثلثة
حدود الاصغر والاكبر والاوسط ونسبة الاوسط الى طرفى المط بالوضع او الحمل سمى شكلا
واقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية سمى قرينة وضربا قوله اما ان
يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى اعلم ان هذه الاصطلاحات مختصة بالقياس الحملى لان
المص لم يبحث الا عنه ومن اراد التعميم يعبر عن الحدود بالمحكوم عليه وبه والمتوسط بينهما فنقول
الوسط ان كان محكوما به فى الصغرى محكوما عليه فى الكبرى فهو الاول وهكذا الى آخر التقسيم والشكل
الاول شارك الثانى فى الصغرى وخالفه فى الكبرى وشارك الثالث فى الكبرى وخالفه فى الصغرى
وخالف الرابع فى المقدمتين والثانى يخالف الثالث فيهما وشارك الرابع فى الكبرى وخالفه فى
الصغرى والثالث شارك الرابع فى الصغرى وخالفه فى الكبرى وكل شكل يرتد الى الآخر
بعكس ما يخالفه فيه فالاول والثانى يرتد كل منهما الى الآخر بعكس الكبرى والثانى والثالث بعكس
المقدمتين وعلى هذا وانما وضعت الاشكال فى هذه المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعى
لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر

الاقترانية

فيكون اكثر افرادا

وهو انشاء طبيعي تتلقاه الطبع السليم بالقبول والكامل لانه بيّن الانتاج اذ الكبرى دالة على
ثبوت الحكم لكل ما ثبت له الاوسط ومن جملتها الاصغر فيثبت الحكم له ولا حاجة الى فكر وروية ثم
الثاني لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي ولموافقته الاول في اشرف المقدمتين ثم الثالث لموافقته
الاول في الكبرى ثم الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه
الفارابي والشيخ عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا وتشترك الاشكال الاربعة في ان لا قياس عن
جزئيتين ولا سالبتين ولا صغرى سالبة كبراها جزئية الا في الرابع وان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم
والكيف وربما يكون الخسة مخصوصة للنتيجة قوله هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر هذا اشارة
الى الصغرى الموجبة الكلية قوله او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر اشارة الى الصغرى
الموجبة الجزئية قوله وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط معطوف على قوله بصدق اشارة الى
الكبرى الموجبة الكلية قوله او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط اشارة الى الكبرى السالبة
الكلية قوله استدلالا مفعول مطلق لقوله هو ان يستدل بصدق الاوسط على الاصغر اشارة الى النتيجة
الحاصلة من انضمام الصغرى الموجبة الكلية التي هي قولنا كل ج ب الى الكبرى الموجبة الكلية التي هي قولنا
وكل ب ا قوله او على صدق الاكبر على بعض الاصغر اشارة الى النتيجة الحاصلة من انضمام الصغرى الموجبة
الكلية الجزئية الى الكبرى الموجبة الكلية التي هي قولنا كل ب ا قوله او على سلب الاكبر عن كل الاصغر اشارة
الى النتيجة السالبة الكلية الحاصلة من انضمام الصغرى الاولى الى الكبرى الثانية قوله او على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر اشارة الى النتيجة السالبة الجزئية الحاصلة من انضمام الصغرى الثانية الموجبة الجزئية
الى الكبرى الثانية السالبة الكلية قوله فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة
الضرب الاول من موجبتين كليتين والثاني من كليتين والكبرى سالبة والثالث من موجبتين والصغرى
جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ووجه ترتيب الضروب على ما ذكرنا ان الايجاب الوجودي

اشرف من السلب العدمي والكلية التي هي انفع واضبط اشرف من الجزئية والايجاب فاشرف المحصورات
الموجبة الكلية ثم السالبة الكلية ثم الموجبة الجزئية ثم السالبة الجزئية فروعي في ترتيب الضروب تقديم الاشرف
فالاشرف من جهة المقدمات والنتائج والمص اخل بهذا الترتيب لتقديم المنتج للموجبة الجزئية على المنتج للسالبة
الكلية وتبعه الشارح ونتائج هذه الضروب بينة بذاتها لا تحتاج الى برهان قوله وان شرط انتاج هذا
الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى لان لانتاج الاشكال شرايط بحسب كمية المقدمات اي كليتها وجزئيتها وبحسب كيفيتها
اي الايجاب والسلب اما الشكل الاول فشرط انتاجه بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لان الغرض من توسيط الاوسط
ان يحكم بالاكبر على الاوسط وبالاوسط على الاصغر فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فيحصل المط واذا كان
الاوسط مسلوبا عن الاصغر لم يدخل الاصغر تحت ما ثبت له الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر اليه كقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل فرس صهال وبحسب الكمية كلية الكبرى اذ لو كانت جزئية لم يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط
لجواز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاوسط غير البعض المحكوم عليه بالاكبر كقولنا كل انسان حيوان وبعض
الحيوان فرس وبحسب الجهة فعلية الصغرى لما عرف في موضعه ثم الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر
لان القضايا المستعملة المعتبرة وهي ما حكم فيها بمفهوم المحمول على ذات الموضوع منحصرة في المخصوصات و
المحصورات والمهملات لان الموضوع فيها اما ان يكون شخصا معينا اولا فان كان الاول فالاول وان كان
الثاني فاما ان يبين كمية الافراد اولا فان كان الاول فالثاني وان كان الثاني فالثالث والمهملة في حكم
الجزئية بمعنى انهما متلازمتان والمخصوصة في حكم الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل نحو هذا زيد وزيد انسان
فصار النظر مقصورا على المحصورات وهي اربع لان الحكم فيها اما على كل الافراد او بعضها واياما كان فاما بالايجاب
او بالسلب وكل من الصغرى والكبرى تكون احدى المحصورات الاربع فاذا اقترنت احدى الصغريات الاربع
باحدى الكبريات الاربع يحصل ستة عشر ضربا حاصلة من ضرب اربعة في اربعة لكن المنتج منها في هذا الشكل
بحسب الشرطين المذكورين اربعة اما بطريق الاسقاط فلان ايجاب الصغرى اسقط ثمانية حاصلة من ضرب

الصغرى السالبة الكلية والجزئية فى الكبريات الاربع وكلية الكبرى اسقطت اربعة حاصلة من ضرب الكبرى
الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية فى الصغريين الموجبتين واما بطريق التحصيل فلان الصغرى الموجبة اما
كلية او جزئية والكبرى الكلية اما موجبة او سالبة والحاصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة قوله الحاصل
من هذين الضربين اى من الضرب الاول المركب من كليتين والكبرى سالبة المشار اليه بقوله هو ان يستدل
والضرب الثانى المركب من كليتين والصغرى سالبة المشار اليه بقوله او يستدل بعكس ذلك وينتج كل واحد منهما
سالبة كلية واليه اشار بقوله استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر قوله الحاصل من هذين الضربين اى من
الضرب الثالث المركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى المشار اليه بقوله او يستدل بصدق الاوسط
والضرب الرابع المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى المشار اليه بقوله او يستدل بسلب الاوسط
الى وينتج كل منهما سالبة جزئية واليه اشار بقوله استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وانما وضع الضروب
فى تلك المراتب لان الضربين الاولين اشرفان من الاخرين ذاتا ونتيجة والضرب الاول والثالث اشرف
من الثانى والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها وبيان انتاج هذه الضروب بالخلف فى كلها وطريقه
فى هذا الشكل ان يوخذ نقيض النتيجة ويجعل صغرى لكبرى القياس فينتظم منهما قياس فى الشكل الاول
ينتج لما يناقض الصغرى او يضادها وهو ظ وبعكس الكبرى فى الضرب الاول والثالث وبعكس الصغرى فى
الثانى وبالافتراض فى الثالث والرابع قوله وذلك الاستدلال انما يصح الى اشارة الى شرط هذا الشكل ملح
بحسب الجهة كما صرح به الحواشى وان كان مخالفا لما ذكره المنطقيون وكان الواجب عليه ان يبين شرائط
الاشكال الباقية ايضا بحسبها او يتركه ههنا ايضا كما تركه ثمة وهو احد الامرين الاول ان يكون الوقت اى كما بين فى الثانى
الذى حكم فيه بثبوت الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذى حكم فيه بسلبه عن الطرف الآخر وهو المعنى باتحاد
زمان السلب والايجاب كقولنا كل ج ب فى هذا الوقت المعين ولا شئ من ا ب فى عين ذلك الوقت ينتج لا شئ
من ج ا فى ذلك الوقت الثانى ان يكون احدهما من السلب والايجاب ايما سواء كان ذلك الدوام ضروريا

اولا وسواء كان ذاتيا او وصفيا كقولنا لا شئ من الانسان بفرس وكل صهال فرس دايما
ينتج لا شئ من الانسان بصهال دايما قيل قد يوجد هذا الشرط ولا انتاج كما فى الممكنة مع الدايمة
مثلا يصدق لا شئ من الزنجى باسض دايما وكل زنجى ابيض بالامكان مع كذب لا شئ من الزنجى
بزنجى اللهم الا اذا اختص ذلك بانتاج الفعليتين قوله لجواز صدق المفارق اى الوصف المفارق
كالانخساف مثلا على موضوع واحد كالقمر مثلا قوله فى وقتين وهما وقت الحيلولة ووقت التربيع قوله
كما مر من قوله كقولنا كل قمر منخسف الى قوله بالشرط المذكور وهو اتحاد زمان الايجاب والسلب او
كون احدهما دايما قوله شرط لانتاج هذا الشكل اذ لو انتفيا فى الايجاب والسلب او كانت الكبرى
جزئية يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع
ايجاب النتيجة واخرى مع سلبها وهو يدل على ان النتيجة ليست بلازمة لذاته لاستحالة اختلاف مقتضى
الذات اما بيان الاختلاف عند اتفاق المقدمتين ايجابا فكقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
او كل فرس حيوان وسلبا كقولنا لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الفرس او لا شئ من الناطق بحجر
والحق فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب فى المثال الاول وفى المثال الثانى بالعكس واما عند جزئية
الكبرى ففى موجبتها كقولنا لا شئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس وفى سالبتها
كقولنا كل انسان حيوان وبعض الجسم وبعض الحجر ليس بحيوان والصادق فى الاول فى كل من
المثالين الايجاب وفى الثانى فى كل منهما السلب واذا ثبت شرائط الاختلاف فى الكيفية وكلية الكبرى
ثبت ان الضروب المنتجة لهذا الشكل ايضا اربعة اما بطريق الحذف فلان اختلاف المقدمتين اسقط
ثمانية اعنى الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى او جزئيتها والموجبة الجزئية الصغرى معهما
والسالبة الكلية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى او جزئيتها والسالبة الجزئية الصغرى معهما وكلية
الكبرى اسقط اربعة الموجبة الجزئية الكبرى مع الصغريين السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الصغريين

الموجبتين والفاضل للاصغر هاهنا اسقط ثمانية بمقتضى الشرط الثاني الكبرى الموجبة الجزئية مع الصغريات
الاربع والكبرى السالبة الجزئية مع الصغريات الاربع واربعة بمقتضى الشرط الاول وهي الحاصلة من موجبة
كلية كبرى مع كل واحدة من صغريين موجبتين ومن سالبة كلية كبرى مع كل واحدة من صغريين سالبتين
وهذا مبني على اعتبار المعتبر في الشرطين اعتبر اولا اسقط ثمانية والثاني اربعة واما بطريق التحصيل
فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين قوله
الحاصل من هذه الضروب الثلثة الاول من كليتين موجبتين الثاني من موجبتين والكبرى جزئية الضرب صح
الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ونتيجة هذه الثلثة موجبة جزئية اشير اليها بقوله استدلالا على صدق
الاكبر على بعض الاصغر قوله الحاصل من هذه الضروب الثلثة الاول وهو رابع الاصل من كليتين و
الكبرى سالبة الثاني وهو خامس الاصل من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الثالث وهو
سادس الاصل من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ونتيجة هذه الثلثة سالبة جزئية اشير اليها بقوله
استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر والترتيب الذي عليه المنطقيون الضرب الاول من موجبتين
كليتين الثاني من كليتين والكبرى سالبة الثالث من موجبتين كليتين والكبرى كلية الرابع من
موجبتين والكبرى جزئية الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى السادس من موجبة
كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ووجه هذا الترتيب ان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص
منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس لاشتمالها على كبرى
الشكل الاول والرابع على الخامس للايجاب واما الكاتبي فقد خالف في ترتيب الرابع والخامس فجعل
الخامس رابعا والرابع خامسا وعليه صاحب الكشف نظرا الى موافقة الخامس الاول في كبراه و
الملخص قدم الموجبات المحضة لشرفها على السوالب المحضة وقدم الثاني على الثالث لشرف صغراه والرابع
على الخامس لشرف كبراه والخامس على السادس لكلية صغراه وان كانت كبرى السادس كلية وبيان

انتاج

انتاج هذه الضروب ثلثة الاول الخلف ويجري في الضروب كلها وطريقه ان يجعل نقيض النتيجة كبرى و
صغرى القياس صغرى ليحصل قياس من الشكل الاول الثاني العكس ما عكس الكبرى او عكس الصغرى
الثالث الافتراض وطريقتهما مبين في موضعه قوله وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى
المقدمتين اما الاول فلصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة
واما الثاني فلان المقدمتين لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر
غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يلزم تعدية الحكم الى الاصغر والاختلاف يحققه ومع اعتبار هذين
الشرطين تسقط عشرة اضرب وتبقى ستة اما طريق الاسقاط فلان ايجاب الصغرى اسقط ثمانية كما
مر في الاول وكلية احدهما اسقطت الصغرى الموجبة الجزئية مع الجزئيتين واما طريق التحصيل فلان
الصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكلية تنتج مع المحصورات الاربع والجزئية مع الكليتين ونتيجة هذا الشكل
لا تكون كلية لان اخص الضروب المنتجة للايجاب هو المركب من موجبتين كليتين واخص الضروب المنتجة
للسلب هو المركب من موجبة كلية وسالبة كلية وهما لا ينتجان الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر
فلا يصح حمل الاكبر عليه كليا لا ايجابا ولا سلبا وعدم انتاج الاخص مستلزم لعدم انتاج الاعم قوله الحاصل
من الضربين المذكورين احدهما مركب من موجبتين كليتين والآخر من موجبتين والكبرى جزئية ونتيجة
هذين الضربين موجبة جزئية اشير اليها بقوله استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر قوله الحاصل
من هذين الضربين احدهما من كليتين والكبرى سالبة والآخر من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
ونتيجة هذين الضربين سالبة جزئية اشير اليها بقوله استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قوله
او استدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط هذا هو الضرب الخامس وهو من كليتين والصغرى سالبة ونتيجته
سالبة كلية اشير اليها بقوله استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر والضرب الثالث هو الرابع عند المنطقيين
والرابع هو الخامس والخامس هو الثالث وترتيب هذه الضروب على ما ذكره ليس باعتبار انتاجها لانها

لبعدها عن الطبع لم يعتد بانتاجها بل باعتبار انفسها فلا بد من تقديم الاول لانه من موجبتين كليتين
والايجاب الكلي اشرف الاربع وقدم الثاني ايضا وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي اشرف
وان كان سلبا من الجزئي وان كان ايجابا لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين ثم الثالث لارتداده
الى الشكل الاول بالتبديل ثم الرابع لكونه اخص من الخامس وبيان هذه الضروب بالخلف في الكل وطريقه
في المنتج للايجاب منها هو ان يجعل نقيض النتيجة كبرى وصغرى القياس صغرى لينتج ما يكون عكسه نقيض
الكبرى او ضدها وفي المنتج للسلب هو ان يجعل نقيض النتيجة صغرى وكبرى القياس كبرى لينتج ما يكون
عكسه نقيض الصغرى او ضدها ولغيره ويطلب من موضعه قوله وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه
الخستان شرط انتاج الشكل الرابع ان لم يكن صغراه موجبة جزئية ان لا يجتمع فيه خستان سواء كانتا
من جنس واحد او من جنسين وان كانت صغراه موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك
لزم الاختلاف الموجب للعقم والنظر في المواد يحققه والمنتج باعتبار هذه الشرائط خمسة اضرب اما بطريق
الاسقاط فلان اشتراط عدم اجتماع الخستين في القسم الاول حذف ثمانية السالبتين مع السالبتين
والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية وبالعكس واشتراط كون الكبرى سالبة كلية حذف ثلثة
الموجبة الجزئية مع الثلث غير السالبة الكلية واما بطريق التحصيل فلان الصغرى اما موجبة كلية وهي لا تنتج
الا مع الثلث غير السالبة الجزئية او موجبة جزئية وهي لا تنتج الا مع السالبة الكلية او سالبة كلية وهي تنتج مع الموجبة
الكلية لا غير قوله وهي المركبة اي الاولى من الاربع هي المركبة من الشرطية المنفصلة حقيقية كانت
او مانعة الخلو ومن رفع المقدم قوله او منها اي الثانية من الاربع هي المركبة من المنفصلة حقيقية كانت
او مانعة الجمع ومن وضع التالي قوله او من احدى الشرطيتين اي الثالثة من الاربع هي المركبة من احدى
الشرطيتين اي المتصلة او المنفصلة ومن وضع المقدم قوله او منها اي الرابعة من الاربع هي المركبة
من احدى الشرطيتين اي المتصلة او المنفصلة ومن رفع التالي قوله فمقول الحجة اما ان تكون عقلية

ان كانت

31

ان كانت ماخوذة من العقل كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل كقولنا
تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق النار اما الصغرى فلقوله تعالى افعصيت امري واما الكبرى فلقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان قيل يجوز ان تكون مركبة منهما فلا تنحصر فيهما كقولنا الوضوء عمل
وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية
ولهذا ذكر الامام في المحصل انه اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما اجيب بان النقلي المحض
بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان الحجة اي الدليل سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية
لا مدخل للسماع فيها ومادتها تتوقف صدقها على العقل فالنقلي المحض محال وايضا لو وجد فافادته موقوفة
على معرفة صدق ناقله وهي منتفية لانه لو عرف فاما بالنقل او بالعقل وكلاهما محال لان اما الاول فلان صدق
ناقله ان عرف بنقل آخر فان عاد دار والا تسلسل وان عرف بالعقل فما فرضناه غير محتاج الى العقل احتاج
اليه هف فتكون المراد بالنقلي حيث اطلق في العلوم كما فعله المصنف المركب من النقل والعقل واعلم ان
القول بانه لا وجود للنقلي مبني على تفسيره بما لا يحتاج الى العقل اصلا اما لو فسر بما يكون مقدماته ثابتة بالنقل
سواء ثبت صحة النقل بالنقل او بالعقل فله وجود والمصنف اعتبر التفسير الاول فجعل الدليل قسمين احدهما عقلي
محض والآخر مركب منهما والامام اعتبر الثاني فتحقق قسم ثالث وهو النقلي المحض فسقط ما ذكره
الفاضل الاصفهاني وغيره بان القسم الثالث هو المركب لانه لا خلاف لاحد في تحققه بل الخلاف في
النقلي المحض قوله والاولى اي الحجة العقلية الحجة تنقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل كما مر والقياس
كما ينقسم باعتبار الصورة الى الاقتراني والاستثنائي والاقتراني الى الاشكال الاربعة على ما سبق
كذلك ينقسم باعتبار المادة الى الصناعات الخمس اعني البرهان والخطابة والجدل والمغالطة
والشعر فلما بين التقسيم باعتبار الصورة اراد ان يبين التقسيم باعتبار المادة وان مادة كل
من الصناعات اي صنف من اصناف القضايا ثم اعلم ان مواد الاقيسة اما قطعية اي يقينية او غير

العقلية صح

يقينية واليقينية ست وسيجي تفصيلها وغير اليقينية ايضا ست الظنيات والمشهورات والوهميات
والمخيلات والمسلمات والمقبولات وزاد بعضهم قسما سابعا وهي المشبهات بغيرها وهي قضايا يحكم
العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مقبولة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها اما بسبب اللفظ
او بسبب المعنى وستعرفه كما زاد صاحب المواقف قسما سابعا في اليقينيات وهو الوهميات في المحسوسات
اذا تمهد هذا فنقول القياس البرهاني قياس مركب من مقدمات يقينية واجبة القبول وصاحبه يسمى
حكيما والمقصود منه الوصول الى الحق اليقين والقياس الخطابي ما يولف من الظنيات وسيجي تفسيرها
ايضا ومن المقبولات وهي قضايا توخذ عمن يعتقد فيه الجمهور لامر سماوي او زهد او علم او رياضة الى
غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء وصاحبه يسمى خطيبا واعظا والغرض منه
ترغيب الجمهور الى فعل الخير وتنفيرهم عن الشر والقياس الجدلي هو المركب من المشهورات والمسلمات
ويسمى صاحبه مجادلا والغرض منه اقناع القاصرين عن درجة البرهان والزام الخصم وافحامه والمشهورات
ثلثة اقسام حقيقية مثل العدل حسن وسيجي تفسيرها ومحدودة وهي القضايا المشهورة عند قوم دون
قوم كامتناع التسلسل مطلقا عند المتكلم ومشهورات في بادي الراي وهي قضايا اذا اورد على النفس
اثرت فيها لمشابهتها المشهورات الحقيقية وربما بطل ذلك الاثر اذا التفت النفس لها التفاتا تاما
مثل ان يقال انصر اخاك ظالما كان او مظلوما فانه في بادي الراي يوثر في نفس السامع ويعتقد ان الاخ
يجب ان ينصر ظالما كان او مظلوما ثم اذا التفت اليه علم ان الظالم يجب ان لا ينصر اخا كان او ابنا و
المشهورات الحقيقية من مبادي الجدل والمسلمات قضايا توخذ من الخصم مسلمة ويبنى عليها الكلام
لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل علم والمغالطي قياس مولف من مقدمات شبيهة
بالقضايا الاولية وهي الوهميات وهي قضايا يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة كقولنا كل موجود مشار
اليه ويسمى قياسا سوفسطائيا او من مقدمات شبيهة بالمشهورة ويسمى قياسا مشاغبيا ويسمى اهل هذين القياسين

وغير اليقينية

زيادة

32

زيادة بحث والغرض من استعمالهما تغليط الخصم ودفعه واعظم فايدتهما معرفتهما للاجتناب عنهما والقياس
المغالطي فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة اما من جهة الصورة فبان لا يكون على هيئة منتجة
لاختلال شرط بحسب الكمية او الكيفية او الجهة واما من جهة المادة فبان يتركب من المط وغيره ويسمى
المصادرة على المط او بان يكون بعض مقدماته كاذبة شبيهة بالصادقة وشبهها بالصادقة اما من حيث
الصورة او من حيث المعنى اما الاول فكقولنا لصورة الفرس المنقوش على الجدار انها فرس وكل فرس صهال
ينتج ان تلك الصورة صهالة واما الثاني فكعدم رعاية وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس
فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج ان بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع
المقدمتين ليس بموجود اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس وغير ذلك على ما بين في
موضعه والقياس الشعري هو المولف من المخيلات وسيجي تفسيرها وصاحبه شاعر والمقصود منه انفعال
النفس هذا ما عليه جمهور المنطقيين والمصنف خالفهم في بعض المواضع كما قرره الشارح قوله قطعية اي
يقينية سواء كانت ضرورية او كسبية والمراد من اليقين الادراك الجازم المطابق الثابت اعني الذي لا
يمكن للحاكم به ان يحكم بخلافه قوله والمسلمات في بادي الراي مشعر بان المسلمات ايضا تنقسم كالمشهورات
اعتراض على الشارح
وهو خلاف المشهور وايضا مقدمات الخطابة هي المقبولات والمظنونات كما هو المذكور في كتب الميزان
وزاد البخاري المشهورات في بادي الراي واما المسلمات فلم يقل احد بانها من مقدمات الخطابة
ويمكن ان يجاب عنه بان الجدل لما كان مندرجا تحت الخطابة عند المص على ما ذكره تلميذه ويجي في الصفحة
الآتية والمسلمات من مقدمات الجدل كما مر جعل الشارح المسلمات من مقدمات الخطابة الا ان الكلام بعد
محل نظر لان المسلم وان كان ينقسم الى مسلم خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والى مسلم
عام مطلق يسلمه الجمهور والى مسلم عام محدود يسلمه طايفة كما ذكره البخاري لكن انقسامه الى المسلم
في بادي الراي والى غيره مما لم يقل به احد نعم لو لم نعتقد بقوله في بادي الراي لم يرد الاول قوله وايضا

فلا يصح قول الشارح والمسلمات في بادي الراي من مقدمات الخطابة ١٢

في الصفحة السابقة عند قوله والقياس الجدلي هو المركب من المشهورات والمسلمات ١٢

الاعتراض ١٢

وهو قولنا مشعر بان المسلمات الخ

اعتراض ثاني على الشارح ١٢

فاندفع الاعتراض الاول الوارد على قوله والمسلمات في بادي الراي بان هذا القول مشعر بانقسام المسلمات كانقسام المشهورات ١٢

مقدمات المغالطة ليست مما شبه الى المنفي هو كون مقدمات المغالطة مما شبه مقدمات الخطابة لا كونها
مما شبه مقدمات البرهان فافهم ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالمشهورات التي جعلها من
مقدمات الخطابة المشهورة في بادي الراي والمشهورات التي هي مقدمات الجدل المشهورة الحقيقية
كما عرفت اخل بذكر المقبولات اما سهوا واما عمدا لاندراج اكثر ضروبها تحت المظنونات وعن الثالث
بانه اراد بالمشبهة باحديهما حيث قال او مشبهة باحديهما المشبهة بالمشهورة والقطعية لا المشبهة بالقطعية
والخطابة ولا المشبهة بالقطعية والمظنونة وح لا يكون ماذكره مخالفا لما هو المتعارف قوله والقياس
المولف من الاول اي مما شبه مقدمات البرهان قوله سوفسطائيا سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم
والحكمة واسطا اسم للغلط والتلبيس فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قوله ومن الثاني
اي مما شبه مقدمات الجدل قوله فيسمى مشاغبيا مأخوذ من الشغب بالتسكين وهو تهييج الشر وهو
شغب الجند ولا يقال شغب بتحريك الغين المعجمة كذا في الصحاح قوله دون الخطيب كما ظنه المص
لان المص جعل المغالطة مما يشبه مقدمات البرهان ومما شبه مقدمات الخطابة ويعلم من كلامه ان القياس
المولف من الاول سوفسطائي وهو بازاء الحكيم والقياس المولف مما شبه مقدمات الخطابة مشاغبي
وهو بازاء الخطيب قوله وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية وكذا اخل بذكر الجدل اما وجه الاخلال
بالاول فلانه يندرج عنه في المغالطة فانها قد تستعمل فيها المقدمات المتخيلة على ماذكره تلميذه ويلوح
مما سيأتي من كلامه واما وجه الاخلال بالثاني فلانه يندرج عنه تحت الخطابة وبوية ماذكره تلميذه من
ان ما يكون مقدماته كلها او بعضها ظنية او مشهورة يسمى خطابة وامارة ويندرج فيهما الجدل لانه الذي
كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات ولا مشاحة في الاصطلاحات ولا نزاع في التسميات وبهذا
الوجه تبين وجه جعل المشاغبي بازاء الخطيب فتدبر ولا تغفل والله الموفق قوله ويسمى ايضا بديهيات

فالبديهي

33

فالبديهي مرادف للاولي واخص من الضروري لانه شامل لساير اليقينيات وقد يطلق مرادفا له كذا
في شرح المواقف والضروري ان فسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فهو مباين للاكتسابي وان فسر
بما يمكن تحصيله بدون فكر ونظر في دليل فهو مباين للاستدلالي والمعنى الثاني للضروري اعم من المعنى الاول
مطلقا لانه اذا لم يحتج الى شي يصدق عليه انه لم يحتج الى نظر دون العكس في الاكتسابي اعم من الاستدلالي
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار
ومن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر فهو عنده الكسبي قوله ويسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات
سواء هذه القضايا بالمشاهدات كان الحاكم حسا ظاهرا او باطنا والمذكور في كتب القوم ان الحاكم ان كان
الحس الظاهر فمشاهدات وان كان الحس الباطن فوجدانيات قوله بل العقل بمعونة الحس والجواب انه
انما جعل الحاكم في المشاهدات الحس وان كان الحاكم هو العقل بمعاونة الحس كما في الباقي لان الاحساس
في المشاهدات كاف في حكم العقل بخلافه في البواقي للاحتياج الى قياس خفي في كل واحد من المتواترات
والتجربيات والحدسيات قوله جمع كثير يجزم العقل الخ يعني المقصود حصول العلم اليقيني باخبارهم على اي
عدد كانوا وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عدد امعلوما وهو خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون
او سبعون والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه حصول العلم اليقيني الضروري فبحصوله
يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى على الاخبار عنه واختلفوا في موجبه فقالت السمنية
والبراهمة انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم الى انه يوجب علم طمأنينة والجمهور على انه يوجب علم اليقين
وافترقوا فرقتين منهم من قال انه يوجب علما استدلاليا واكثرهم على انه يوجب علما ضروريا والادلة
موكولة الى المطولات قوله فهناك سبب اي في ذلك الترتب سبب ~~وقوله وان لم نطلع على حقيقته اي~~
~~حقيقة السبب~~ واذا علم حصول السبب وهو الترتب حكم بوجود المسبب وهو الاسهال قطعا مثل حكمنا على
السقمونيا بانه مسهل والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم

كلى والتجربة تنضم الى المشاهدات قياسا خفيا يحكم العقل بسببه قوله وسمى حدسيات الحدس لغة الظن
والتخمين يقال هو يحدس بالكسر اى يقول شيئا برأيه واصطلاحا سرعة انتقال الذهن من المبادى
الى المطالب قال العلامة الرازى فى شرح المطالع الفرق بين التجربة والحدس ان التجربة تتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المط بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بنفسه ولم يعطه غيره
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك واعترض عليه بان
الاحكام النجومية تجربيات ولا تتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب فى المجربات معلوم السببية
غير معلوم الماهية وفى الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا
لكان من العلوم الكسبية وقيل الفرق ان القرائن المفيدة للجزم فى الحدسيات مغايرة للاثر بخلاف
التجربة والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهضت النفس طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط
للنفس من غير شوق وطلب وحركة او عقيب طلب وشوق من غير حركة فهو الحدس والحاصل ان الفكر اما
الحركتان او الحركة الواحدة على ما سبق والحدس لا يقتضى شيئا منهما فان قلت الانتقال حركة قلنا هم بل
قد يكون دفعيا وهو فى الحدس دفعى وآنى الوجود قوله وذلك بنا فى المبدأية اى كونه من المبادى
اليقينية ويكون من المطالب قوله وفى هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكى ووجهه انا لا نم ان ما لا يحتاج
العقل فى الجزم الى التكرار هو الحدسيات لم لا يجوز ان يكون شيئا اخر وهذا النظر يرد على اخر قسم من
التقسيمات ودفعه الاستقراء ولذا قال السيد العلامة فى شرح المواقف فى هذا البحث ووجه الحصر الاستقراء
الخ واعلم ان العمدة من هذه المبادى السبعة او الستة هى الاوليات اذ لا تتوقف فيها الا ناقص
الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال ثم القضايا
الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت
حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها من التجربة والحدس

والتواتر

والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة فان قلت اليقينيات قد يكون مكتسبة بالبرهان
فكيف حصرها فى الضرورية ستا او سبعا اجيب بان المقصود ان المواد الاول اليقينية تنحصر فى الست
والمكتسبات لا يكون اول بل ثوانى او ما فوقها وما قال ان البرهان لا يتالف الا من الضروريات فمعناه
انه لا يتالف الا من قضايا يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت ضرورية او كسبية قوله مثال
الحمية الحمية من قولهم حميت عن كذا حمية بالتشديد ومحمية اذا انفت منه وداخلك عار وانفة ان
تفعله كذا فى الصحاح قوله ومواساة الفقير قال فى الصحاح آسيته بمالى مواساة اى جعلته اسوتى فيه
وواسيته لغة ضعيفة فيه قوله والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل الخ وايضا المشهورات
قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة لان المشهور انما يقابله الشنيع لا الكاذب فان قدرة الله تعالى على كل شئ
مشهور وانكاره شنيع وليس بكاذب فانه تع لا يقدر على الخ بناء على ان ليس له قابلية تاثير قدرة الله تعالى
لا ان فى قدرته قصورا والاوليات لا يكون الا صادقة قوله فقضايا الوهم اى مقدمات المغالطة الوهميات
والوهم قوة جسمانية تدرك المعانى الجزئية وحكمه فى المعانى الصرفة كاذب لانه لا يدركها كالكذب حكمه فى امر غير
محسوس قياسا على المحسوس واما فى المحسوسات فحكمه صادق كالحكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء والوهميات
من المشبهات بالاوليات معنى وبهذا اسقط ما قيل انكم جعلتم قبل مبادى المغالطة المشبهات بالاوليات
او المشهورات وههنا جعلتم مباديها الوهميات قوله ولولا ان العقل والشرائع الخ لان الدليل العقلى
والسمعى دل على عدم كونه تعالى جسما او حالا فى الجسم قوله وانما يعرف كذبها اى كذب القضية التى حكم بها
الوهم فى امر غير محسوس قياسا على المحسوس قوله فى القياسات الشعرية وهى القياسات التى مقدماتها تخيلات
قوله ممن عرف صدقه عقلا احترازا عن ان يعرف صدقه نقلا فانه لو كان كذلك لدار او تسلسل قوله حد
التواتر ويعلم بلوغهم حد التواتر بحصول اليقين اذ لا ينحصر عدد المخبرين فى عدد عند الجمهور كما مضى قوله
وعلمنا عصمة رواة العربية اى من الغلط والكذب قوله اى مفردات تلك الالفاظ اعنى لغة واعرابها اعنى نحوا

اى مكتسبة من الضروريات ١٢

اى فرق آخر بينهما ١٢

ونحو بنهما اعني صرفا قوله على نقلهم لان مرجعه الى رواتهم اشعار العرب وامثالها فلو لم يكونوا معصومين
لم يعتمد على نقلهم عنهم قوله غير موضوعه الاصلي اي يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا
قوله غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ لانه اذا اضمر في الكلام شئ تغير معناه عن حاله قوله عدم التخصيص بالاشخاص
اي عدم تخصيص ظاهر عموم الافراد بالبعض منه كأن يراد من اول الامر ذلك البعض قوله ما يلزم من
المجاز اي احتمال ان يكون المراد المنقول اليه لا المنقول عنه الذي يتبادر الى اذهاننا وفي كتب القوم وعلى عدم
تقديم وتاخير لانه اذا كان في الكلام تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه وفي بعض كتب الامام
وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بعضهم بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها ليحصل المعنى المقصود كقوله
تعالى لا اقسم بهذا البلد فان كلمة لا واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف
يجب تقديره ليحصل المعنى المقصود ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك
خير مقدم بالنصب قوله فلو رجح النقل على العقل لزم تكذيب العقل انما اقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد
اليقين الا اذا علم عدم المعارض العقلي ولا حاجة بنا الى ان نقول المعارض العقلي راجح لانه لا يجوز تصديقهما
لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين هذا والمفهوم
من ظاهر عبارة المتن والشرح ان الشرائط اذا وجدت افاد النقل اليقين لكن المذكور في كتب القوم
ان الدلايل النقلية لا تفيد اليقين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة لان دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها
تتوقف على الامور المذكورة التي لا سبيل الى الجزم بوجودها بل غايتها الظن وما يبتني على الظن لا يفيد
الا الظن قيل والحق انها تفيد اليقين في الشرعيات دون العقليات قوله وعلم مع العلم باللزوم وجود
الملزوم هذا عند استثناء عين المقدم وقوله او علم عدم اللازم عند استثناء نقيض التالي قوله
اذ الاول استثنائي وتقريره ان كان هذا انسانا فهو ضاحك لكنه انسان ينتج انه ضاحك لكنه ليس بضاحك

ينتج

ينتج انه ليس بانسان قوله احتج السمنية السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم منسوب الى سومنات وهم
فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالاخبار كذا في الصحاح قوله وان كان نظريا لاحتاج
الى نظر آخر ولزم التسلسل قيل عليه لزوم التسلسل ممنوع لم لا يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه
اذا كان لازم النظر الاول نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني ايضا نظريا دفعا للتحكم والتخصيص بلا مخصص
وايضا العلم الحاصل عقيب النظر حاصل بالنظر وما هو حاصل بالنظر لا يكون الا نظريا فالتسلسل لازم قطعا
واعترض الاصفهاني على تقرير المص بان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر نظري
فالترديد بين كونه ضروريا ونظريا قبيح وايضا العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر
المنتقل اليه فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازمه واجاب عن الاول صاحب المقاصد حيث قال وفي
تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون نظريا او ضروريا وكلاهما محال
وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح اختيار انه ضروري والا فالحاصل
بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري
هذا كلامه وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك العلم الحاصل كقولك العالم
حادث مثلا واما قولك هذا العلم الحاصل علم فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر
يتعدد بها وتسلسل فاستقام تقرير المص واحتاج الى الجواب قوله بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح
ضروري يعني ان علمية العلم الحاصل كما ذكره صاحب المقاصد قوله على معنى ان كل من حصل له هذان
العلمان تحصل للضروري الاول ويحتمل كونه تفسير الثاني ايضا ولذا اخره عنهما والمراد بالعلمان المقدمتان
قوله لا بمعنى البديهي فان قلت فح لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال هو مقابل
للنظري لا الضروري بهذا المعنى بدليل جعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا انتفاء ظهور
الخطاء بعد انما يلزم الضروري الذي هو مقابل للنظري لا للضروري بهذا المعنى وايضا لم اورده

اي عن طرف المتكلمين

ن وهو العلم باستلزام المقدمتين

دون انما على سبيل الحكاية

قوله والعلم باستلزام المقدمتين الخ مع انه لا دخل له في الجواب اذ يغني عنه قوله ان العلم به اى بالمط بعد
النظر الصحيح ضرورى وايضا لم اجاب باختيار الشق الاول مع انه يمكن الجواب باختيار الشق الثانى
قلت اما الاول والثانى فلا محيص عنهما اللهم الا ان يقال ان الضرورى بمعنى البديهى ويرتكب جواز حصوله
عقيب النظر كما صرح به السيد العلامة في توجيه كلام المواقف حيث قال قلنا نختار انه ضرورى وان كان
حصوله عقيب النظر واما الثالث فاجاب عنه بلميذ المص بقوله انما لم يكتف بدعوى ضرورة العلم به بل عطف
عليه استلزام المقدمتين له لتاكد كونه ضروريا لان الضرورى اللازم من النظرى لزوما ضروريا ضرورى
البتة وفيه نظر لان اللازم من النظرى وان كان مقدمتاه واللزوم ضروريا لا يكون ضروريا البتة بل نظرى
كما في نتيجة الشكل الاول والجواب الحق ان قوله وباستلزام الخ جواب عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم
ومستلزما له لكان العلم باستلزامه له اما ضروريا او نظريا الى تمام ما ذكرناه فكانه اشار الى ان السؤال
كما امكن ايراده بالقياس الى العلم الحاصل كذلك يمكن بالنسبة الى استلزام النظر للعلم الحاصل بان يقال
استلزام النظر له ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر الخ والجواب واحد
واما الرابع فالجواب عنه ان الجواب باختيار الشق الاول لما كان ظاهرا اختاره كما فعله صاحب المواقف
لانه لا يمكن ان يجاب باختيار الشق الثانى من الترديد بل يمكن بان يمنع افتقاره الى نظر آخر فان
النظر الصحيح كما افاد العلم بالشيء افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن ورايت في بعض الحواشي ان
قوله والعلم باستلزام الخ جواب باختيار الشق الثانى من الترديد وتقريره انا نختار انه نظرى ولا نم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون لزومه عن المقدمتين لزوما ضروريا وان كان نفس اللازم نظريا فان قيل كيف
يصح اختيار ان كون النظر مفيدا للعلم ضرورى مطلقا او نظرى مطلقا مع انه ضرورى في الشكل الاول
نظرى في باقى الاشكال اجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل
نظر على شرايطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا

وكل

وكل متغير حادث او لا شيء من القديم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضرورى والثانى نظرى على ان
هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدس الآخرين واما
بعد حصول جميع الشرايط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضرورى في جميع الاشكال كذا
في شرح المقاصد قوله وايضا ظهور الخطاء الموالحمة في الجواب والمذكور في الكتاب والمصحح به في كلام
ظهر هو الاصحاب واذا تاملت ما قررناه لك في الشرح من الخبط من تقرير الجواب وتميز عندك الخطاء من الصواب
قوله لان الجواب عنها قد مر عند الجواب ~~عند الجواب~~ عن الاعتراض الثانى الوارد على جواز التعريف بقوله
واجيب عن الاعتراض الثانى بان المط مشعور به بعض اعتباراته وفيه ما فيه فلا تغفل والله الموفق وفي
بعض الشروح انما خص بالتصديقات لان الخلاف في وجود النظر الصحيح انما هو في النظر الواقع في التصديقات
وبه صرح السيد العلامة في شرح المواقف ودل عليه كلام الامام في المحصل قوله واجيب عن الوجه الثالث
وحاصله منع عدم القدرة على استحضار مقدمتين معا وتقريره انا لا نم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد
يجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ليتاتى الحكم بينهما باللزوم في
المتصلات والعناد في المنفصلات ورد بان جزء الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما
حتى يجتمع الحكمان في الذهن بخلاف مقدمتى النظر فانا نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في
الاخرى دفعة بل الجواب عن الشبهة انه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احدهما
عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة قوله وغيرها اى غير
الصفات وهو الحكم بسلب الصفات قوله ما هى اى ما حقيقتها اى الاختلاف الواقع انما هو من حيث
تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير
منقسم الى غير ذلك من صفاتها لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه قوله من العكس
النفسى لانهم يحكمون بعدم النظر المفيد في الالهى قياسا على عدم النظر المفيد في النفس بواسطة امر

مشترک بينهما وهو اختلاف الاراء فيهما قوله اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه جمع مأخذ وهو ما يوخذ منه
الشيء والضمير يرجع الى العلم الالهي المذكور ضمنا لا الى العقل اي في مقدماته التي يبتني عليها مسايله فان في المتن لا في الشرح
ماخذ العقل في المسايل الالهيات من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل
في ماخذه التي هي الطبيعيات قوله والباطل شاكل الحق في مباحثه لان قضايا الوهم فيما ليس من
المحسوسات باطل يشاكل الحق لانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه قوله ولذلک اي لاجل
ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل شاكل الحق في مباحثه قوله وتصادمت الاهواء من صدمه
صدما ضربه بجسده وصادمه فتصادما كان هوى هذا يضرب هوى ذاک قوله من جهة العادة عند
الشيخ ابي الحسن الاشعري اي تكرر ذلک الفيض دايما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق
خرق العادة كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب والحاصل انه اذا تكرر صدور فعل منه وكان
دايما او اكثريا يقال انه فعل باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر قوله
ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي اللزوم العقلي بمعنى انه يمتنع ان لا يفيض عليه عند اعداد النظر الذهن
لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكاينات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان
الشرع عبارتان عنه وانما ذهب كل من الفرق الثلث الى ما ذهب بناء على اصل فان اصل الاشعري ان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه ولا عليه شيء ولا
شک ان العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله فيكون صادرا عنه بلا وجوب منه
ولا عليه وهو دايم او اكثري فيكون عاديا واصل المعتزلي انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله
تعالى قالوا الفعل الصادر من الفاعل اما بالمباشرة او بالتوليد والنظر فعل العبد واقع بمباشرته يتولد منه
فعل اخر هو العلم بالنتيجة فان قلت العلم ليس بفعل قلت معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير

واصل

37

واصل الحكيم ان المبدا الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض وذلک الفيض
منه يتوقف على استعداد خاص في النظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة يفيض عليه من ذلک المبدا
وجوبا اي لزوما عقليا قوله فالمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء
اعلم ان مذهب الاشاعرة يخالف لمذهب المعتزلة في امرين الاسناد الى الواسطة وامتناع التخلف بناء على
ان النظر علة تامة للنتيجة عند المعتزلة وكذا المذهب الحكماء في هذين الامرين وهو ظ وموافق لمذهب الحكما
في ان حصول العلم عقيب النظر على سبيل الاعداد لا على سبيل التوليد ولا موافقة بينه وبين مذهب المعتزلة
اصلا وما ذهب اليه المعتزلة موافق لما ذهب اليه الحكماء في امتناع التخلف وفي استناد النتيجة الى الله تعالى
لكن انتهاء لا ابتداء ويخالف له في ان الحصول على سبيل التوليد عندهم لا على سبيل الاعداد قوله
وتبين فساد قولهم اي قول المعتزلة وهو القول بالتوليد وذلک لان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى
ابتداء بلا واسطة والنتيجة ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح فيكون مستندة الى الله تعالى بلا واسطة شيء فلا
يكون النظر مولدا لها قوله وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء اما دلالته على نفي قول
المعتزلة فظ مما ذكر الان واما دلالته على نفي قول الحكماء فلوجهين الاول انه اذا كانت الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء لم يكن فيضان النتيجة عن العقل الفعال كما هو رايهم الثاني ان الممكنات
اذا كانت مستندة اليه تعالى من غير واسطة يلزم ان يكون قادرا مختارا والا لزم استناد الحادث اليه ابتداء
مع كونه موجبا فيدوم بدوامه وانه مح واذا كان قادرا مختارا فله ان يفيض النتايج عند ترتب المقدمات
الحقة من عنده وان لا يفيض قوله ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري اجيب بانه ما ادعى حقية
ما ذهب اليه الاشعري ليضره عدم دلالة ما ذكره على اثبات قوله وينبغي ان يعلم ان الجمع بين قول الاشعري
لا موثر الا الله وقوله النظر يعد الذهن مشكل لان الاعداد ايضا فعل وكان ينبغي على مذهبه استناده
الى الله تعالى لا الى النظر قوله وهو ان الاشبه بالحق اليه هذا شروع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر اعلم ان

الشيخ ذهب الى ان التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اى العلم باندراج الاصغر
تحت الاكبر وهو المراد بملاحظة الترتيب شرط لافادة النظر العلم ولا يكفى حضور المقدمتين للعلم بـ
بالشيء حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول الشيء بالفعل وبدونه ربما يذهل
عن الشيء مع حضور المقدمتين بل صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد ان كلام القوم هو
ان العلم به ضرورى وحديث البغلة تنبيه عليه وهو ان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها
منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا الذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا
الجزئى الذى هو هذه البغلة تحت ذلك الكلى الذى هو كل بغلة عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها
عاقرا ولم يظن انها حامل كذا فى المواقف وذهب الامام الى انه يكفى حضورهما للانتاج ولا حاجة
الى ملاحظة الترتيب بعد الهيئة واحتج عليه بان التفطن المذكور ان كان معلوما مغايرا للمقدمتين كان
ذلك مقدمة اخرى لابد منها فى الانتاج ويكون الكلام فى كيفية انتاجها مع الاوليين كالكلام فى كيفية
انتاج الاوليين ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن معلوما مغايرا لهما استحال
ان يكون شرطا فى الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة واما حديث البغلة فذلك انما
يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين ويكون الحاضر فى الذهن احدهما فقط واما عند اجتماعهما
فى الذهن فلا نم انه يمكن الشك فى الشيء واجيب عن طرف الشيخ بان الاندراج اذا كان مغايرا للمقدمتين
لا يلزم ان يكون مقدمة ثالثة ان عنيت بالمقدمة القضية التى جعلت جزء قياس فان الاندراج ليس
قضية انما هو جزء صورى يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصورى لا يكون قضية بل هو من
قبيل التصورات وان عنيت بها ما يتوقف عليه الانتاج كيف ما كان فلا يلزم من الاحتياج اليه فى
الانتاج اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما
اورده على سبيل المثال للتنبيه كما صرح به العلامة التفتازانى فالاعتراض عليه يكون اعتراضا على

المثال

38

المثال قوله من ملاحظة الترتيب والهيئة قيل فى ذكر الترتيب مع الهيئة تنبيه على مغايرتهما فان الهيئة
انما تعرض بعد الترتيب قوله لما تفاوتت الاشكال فى جلاء الانتاج وخفائه فانا نجد شكلين
يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلى وانتاج الآخر خفى
محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن بها بالبديهة وهيئة الثانى
بعيدة منه فلا يتفطن بها الا بدليل وفى جعل تفاوت الاشكال جلاء وخفاء دليلا على اشتراط ملاحظة
الهيئة والترتيب نظر لان الاشكال مختلفة فى المقدمات واللوازم اعنى النتائج على سبيل منع الخلو فلم لا يجوز ان
يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا والحاصل
انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة واما ملاحظة الترتيب والهيئة فلا دليل على كونها شرطا سوى
قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها والجواب ما مر من دعوى البداهة قوله واما ان العلم
بالمقدمتين هل يمكن حصوله اى حصول العلم بالمقدمتين بدونه اى بدون العلم باندراج الاصغر تحت
الاكبر والحاصل ان كون حصول الشيء موقوفا على العلم بالاندراج المذكور معلوم الصحة بالضرورة على ما ذكره
الشيخ واما ان العلم بالمقدمتين يحصل بدون العلم بالاندراج ففيه نظر ولاجل هذا قال البخارى
حيث قال واظن ان المص لاجل الشك الذى اورده الامام قال والاشبه ولم يقل الحق لا لما قيل من ان
العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لابد منه فى حصول العلم بالشيء واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن
حصوله بدونه ففيه نظر لانه كلام رخو غير محصل فان العلم بالمقدمتين ان كان ضروريا فلا شك فى حصوله
بدونه وان كان العلم بهما او باحدهما نظريا فالعلم باندراج صغرى القياس المنتج لتلك المقدمة النظرية
تحت كبراه امر لابد منه فى حصول العلم بها هذا كلامه وتوضيحه ايضا انه لا نزاع لاحد فى حصول العالم متغير وحصول
وكل متغير حادث بدون العلم باندراج العالم تحت الحادث وان كان حصول العالم حادث بدونه غير ممكن نعم
اذا كان كل واحد من المقدمتين مطلوبا واورد لاثباته قياس لابد فى حصوله من العلم باندراج

اى حاصل النظر

اقول لعل الحق المص الاشبه ولم ... الاشبه لكن لانهم ان قول المص الاشبه لاجل هذا قال صح

فيه نظر لانه حصول العلم بدون الاندراج الصغرى تحت الكبرى

اصغر ذلك القياس المورد تحت كبراه واما اذا اجملا قياسا فيتوقف العلم بهما على العلم باندراج اصغرهما
تحت اكبرهما مما لم يقع فيه نزاع ولم يقل به احد قال صاحب المقاصد فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور
المقدمتين كيف اتفق بل لا بد مع ذلك من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب
من الضروب المنتجة وانه لا بد في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما فما المتنازع في
هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على
هيئة مخصوصة منتج مشروط بملاحظة لتلك الهيئة فما بين المقدمتين والنسبة التي بينهما وكيفية اندراجها
فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب هذا ما قاله وظهر منه
ما هو المتنازع وان العلم بالمقدمتين لا توقف له على العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر بل لا تعلق له بهذا
البحث وان صدر من الفاضل الاصفهاني ايضا هذا ما اتفق لي من تحقيق هذا المقام والله الموصل
الى المرام **قوله** لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وهو الجهل المركب الذي هو
عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق وانما سمي جهلا مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل
بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد
الضدين عليهما بخلاف الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فانه ليس ضدا
للعلم بل هو مقابل له مقابلة العدم والملكة والمراد بالعلم الذي هو ضد الجهل المركب هو المعنى الاخص
الذي يرادفه اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت لموجب المطابق للواقع لا المعنى الاعم الذي هو حصول
صورة الشيء في العقل لان العلم بهذا المعنى ليس بضد له بل هو اعم منه فانه متناول للتصورات والتصديقات
اليقينية والظنية والجهلية هذا واعلم ان القائلين بان النظر الصحيح يستعقب العلم على سبيل الوجوب
اختلفوا على ثلثة مذاهب احدها ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل مطلقا وهو الصواب والمختار عند
الجمهور بدليل انه لو افاده لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل واجيب بانه لو صح هذا لم يكن النظر

الصحيح مفيدا للعلم والا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم قيل شرط افادة العلم اعتقاد
المقدمات والمبطل لا يعتقدها اجيب بانه مشترك اذ شرط افادته للجهل اعتقادها وثانيها وهو اختيار
الامام الرازي انه يفيده مطلقا لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم غني عن المؤثر وهذا النظر فاسد لكون كل واحد من مقدمتيه غير مطابقة للامر نفسه مع استلزامه
النتيجة التي هي جهل وثالثها وهو الحق الذي اختاره المص وتقريره في الشرح ظاهر واما القائلون بان
العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح على سبيل العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والفاسد والعلم
عقيب النظر الفاسد وهو موجب رفع الامان عن الادلة الصحيحة المستجمعة للشرايط واما عند القائلين
بالتوليد وهم المعتزلة فلا يولد النظر الفاسد والا لكان الجاهل معذورا **قوله** فاسدا من جهة المادة فقط بان
يكون الصورة من الضروب المنتجة وفي استلزام النظر الفاسد من جهة المادة الجهل ايجاب لان قولنا
زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس كجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكاذبة قال العلامة التفتازاني المحقق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم
بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومراد نافي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد **قوله** فلا يستلزم لان الترتيب الخاص المستجمع للشرايط
شرط في الانتاج وانتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط **قوله** كما ذهب اليه الاسماعيلية سموا بذلك لانتسابهم
الى اسمعيل بن جعفر الصادق رضي الله عنهما ولقبوا بالملاحدة لعدولهم عن ظواهر الشريعة الى بواطنها
في بعض الاحوال والتعليمية لقولهم بالاحتياج الى امام يعلم الناس طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات
ويحذرهم عن السيئات ثم هم فرقتان فرقة قالوا لا يهتدي العقل الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول
عن المطالب الالهية وفرقة قالوا ليس يستقل فيها بل لا بد له من امام يرشده ولم يذكر المص للفرقة الاولى لكونهم

فلا نفيد نظر المحق في شبهة المبطل الجهل لان المحق لا يعتقد مقدمات تلك الشبهة ١٢

ع سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته وقد عالج ان دليل الامام يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان شرح مواقف

مثل المهندسين حجة وجوابا قوله ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار اى نسبة عقله الى عقولهم
فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى بنورها فيمكنها ادراك
المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فبوجود الامام تتقوى عقولهم بعقل
الامام فيقتدرون على ادراكها قوله ثم علم ايضا المقصود من هذا الكلام اثبات ان فاعل العالم خارج عن
سلسلة الممكنات وحصوله انما يكون بالعلم باستحالة الدور والتسلسل قوله كما سيتلى عليك فى البحث الاول من
الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الثانى فى الالهيات قوله وفيه نظر لجواز ان لا يحصل من المقدمات
وجوابه ان امكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق معلوم
بالضرورة قال السيد العلامة ومنعه مكابرة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل قوله والمرآة مصدر رأيت
الرجل اماريه مراء اذا جادلته كذا فى الصحاح قوله اضعف العلوم للاكتفاء فيها بادنى نظر قوله باصعب
العلوم لكونها ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قوله ما توا بالنظر الصحيح
فان قلت عدم اتيانهم به دليل على عدم الاستقلال قلت عدم استقلال كل عقل به مسلم بل العقل الذى لا
يلاقيه الوهم فى ماخذ الدليل مستقل قوله وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة لا يخفى ان ما ذكر فى الجواب عن
الوجهين يتقدير تمامه انما يفيد اذ اراده الاحتياج الى المعلم فى حصول المعرفة اما لو ارادوا الاحتياج اليه
فى حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم فلا
قال بعض الفضلاء الملاحدة لا ينكرون استلزام النظر الصحيح لكن يقولون لا تحصل النجاة الا اذا انضل
به تعليم الا يرى ان كثيرا من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكن لما لم ياخذوا ذلك منه صلى الله عليه وسلم
لم تقبل مولتهم على ما قال النبى عليه السلام صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفى التنزيل
واعلم انه لا اله الا الله فامر بهذا القول وهذا العلم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم فى قوله
عز وعلا ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فلو كانت العقول كافية لما التالعرب بحث

اذ اهو

اى الاسماعيلية

بل كانوا كافرين

اى على الملاحدة

تثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك اليك فطريق الرد عليهم ح اجماع الامة
على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم وايضا حاصل ما ذكروا الاحتياج فى النجاة الى معلم علم صدقه
بالمعجزات وذلك هو النبى صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما مرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج فى كل
عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته كذا فى
شرح المقاصد قوله بالاجماع اى باتفاق الاشاعرة والمعتزلة اعلم ان المسلمين اتفقوا على ان معرفة
الله تعالى واجبة ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وهم الصوفية وفرقة
قالوا انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فهم اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
فهو واجب ثم اختلفوا فالاشاعرة ذهبوا الى ان وجوب النظر بالشرع والمعتزلة بالعقل قوله وفيه نظر
لان هذا الدليل ظنى لما عرف من احتمال صيغة الامر غير الوجوب وبعد التسليم فالوجوب بالسمع لا ينافى الوجوب
العقلى لجواز ان يجب بالسمع ما يجب بالعقل والجواب عن الاول انه قد ثبت فى موضعه ان الامر الخالى عن
القرائن للوجوب وعن الثانى ان الآية كافية فى الرد على المعتزلة لانهم يقولون لا مدخل للسمع فى وجوب
النظر قوله فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان الله تعالى منعم والمنعم معرفته واجبة اما الصغرى فلان
نعمه تعالى على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فثبت انه تعالى منعم واما الكبرى
فلان المنعم شكره واجب وذلك لا يكون بدون معرفته اما الصغرى فلان المنعم عليه اذا لم يشكر كان
من ذهاب النعمة والخوف دفعه واجب واما الكبرى فظ فالمنعم معرفته واجبة فثبت ان معرفة الله تعالى واجبة
عقلا وهى لا تحصل الا بالنظر لما قرره الشارح قوله والا لزم الدور اذ صحة السمع تتوقف على معرفته
تعالى فلو توقف معرفته على السمع لزم الدور قوله والا لزم التكليف بالمح اى تكليف العبد بالشئ حال عدمه
لان ما يتم الواجب به لو لم يكن واجبا لجاز تركه مع وجوب الاتيان بالواجب المتوقف عليه قوله المطلق اى
الذى يجب على كل حال قيل على هذا التفسير يلزم ان لا تكون المعرفة واجبة مطلقا لان وجوبها مقيد بكمال

مما ينبغى طريق الرد عليهم المذكورين اطاعهم
احتج بهم بالاية والحديث
ايضا حاصل ما ذكروا الحج
بتعلمه وايضا

عدم المعرفة بالاتفاق ضرورة انه لا وجوب حال حصولها لامتناع تحصيل الحاصل او حال الشك عند من يقول
بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك اجيب بانه ليس معنى الوجوب على كل حال عموم الاحوال
والتقادير والا لما كان شى من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به بل معناه
الوجوب على تقدير وجود المقدمة التى يتوقف عليها الواجب وعدمها ومعنى الواجب المقيد انه يجب على
تقدير وجود المقدمة ولا يجب على تقدير عدمها فيكون وجوب المعرفة بالنسبة الى النظر مطلقا فيجب
تحصيله وبالنسبة الى الشك او عدم المعرفة مقيدا اذ لا وجوب على العارف فلا يجب تحصيلهما وكذلك وجوب
الصوم والزكوة والحج مطلق بالقياس الى النية والاحرام مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر
والنصاب والاستطاعة وذلك لان الاطلاق والتقييد مما يختلفان بالاضافة قوله ~~هذا الواجب~~
~~وهو تحصيل النصاب~~ قوله مقدورا للمكلف كالامر بالوضوء عند وجود الماء قوله بقول الامام المعصوم
اجيب عن طرف المعتزلة بان كلا من التعليم والالهام والتصفية يحتاج الى معونة النظر اما التعليم فلان
القايل به لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل لا بد من معلم يعين نظر المتعلم بالارشاد الى المقدمات
ودفع الشكوك والشبهات واما الالهام فلا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر واما
تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر فلا بد من الاستعانة به
قوله بنفى لازمه اى لازم الوجوب لا يقال المراد بالرسول فى الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما فى الهداية
او المراد من الاية وما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك
الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل والتقييد بترك الواجب الشرعى خلاف
الاصل وحينئذ لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شى منهما قوله ما لم يعلم وجوب
النظر بالشرع يعنى ان وجوب النظر فى المعجزة موقوف على العلم بوجوب النظر بالشرع فيها لان ترك غير الواجب
جايز ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر فى المعجزة اى والعلم بوجوب النظر بالشرع موقوف على النظر فيها

اى كون المعرفة والصوم والزكوة والحج مطلقا بالنسبة الى شى مقيدا بالنسبة الى آخر لان الحج الامر الحج والصلوة مقيد بوجود العقل مطلق بالنسبة الى الطهارة

لان

لان وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة
على صدق النبى ودلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر فوجوب النظر موقوف على العلم به وهو موقوف
على وجوب النظر فيدور فيلزم الافحام قوله قلنا اى قلنا فى جوابهم انه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى
الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ما هو الحق عنده فى صورة النزاع اى ما ذكرتم من لزوم افحام
الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو
جوابنا قوله وهى المقدمات التى سبقت الاشارة اليها من ان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على
العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها وبان لا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وكل من المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظر نظرى فوجوب
النظر نظرى قوله واذا كان كذلك اى اذا كان وجوب النظر غير ضرورى قوله لا انظر حتى لا اعرف
وجوب النظر يعنى ان النظر موقوف على عرفان وجوب النظر وهو لكونه نظريا موقوف على النظر فيلزم
الدور والافحام واجيب ايضا بالحل بان قولك ان المكلف لا ينظر فى المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع
انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف عليه اذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور بل نقول الوجوب فى نفس الامر يتوقف على
ثبوت الشرع فى نفس الامر والشرع ثابت فى نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وليس يلزم
من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به وبهذا الحل ايضا يندفع
الاشكال عن المعتزلة فى قولك لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر لان الوجوب ثابت بالعقل فى
نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه كذا فى شرح المواقف واعلم ان المعرفة بدليل اجمالى
يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لا احد من المكلفين بل هو حاصل للعوام
الذين قروا على ايمانهم وبدليل تفصيلى يتمكن معه من الزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض
يتمكن

كناية لابد من ان تتوسم به البعض وهو حاصل لعلماء الاعصار واعلم ان ايضا انهم اختلفوا في اول ما يجب على
المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى وقال جمهور المعتزلة والاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى وقال امام
الحرمين والقاضي هو القصد الى النظر وقيل هو اول جزء من النظر وقال ابو هاشم هو الشك ودلايل الكل
مذكورة في المطولات اللهم كما رزقتنا المعرفة بظاهر الحال فنور قلوبنا بباطن الحال وكما منحتنا سلوك
شريعة المختار فيسر مناهج الحق مع الابرار قوله الكتاب الاول في الممكنات اعلم ان مباحث كل
فن من فنون العلوم على قسمين قسم يكون بعضها متعلقا ببعض تعلقا شديدا بان يكون بعضها آخذا
بحجز بعض ومنها ما لا يكون كذلك فالعلماء رحمهم الله ارادوا ان ينبهوا على القسم الثاني حتى يكون الطالب
عالما بمفاصل المباحث فوضعوا لذلك علامات مثل الكتاب والباب والفصل وقد يختارون في بعض المواضع
التنبيه وفي بعضها التذنيب وفي بعضها التتميم وفي بعضها التفريع وفي بعضها الخاتمة وغير ذلك مما يدل
على قطع الكلام والكتاب من كتبت الخيل اي جمعت والباب بمعنى النوع والفصل التفريق يقال فصلت
الرضيع عن امه فصلا والولد فصيل اي مفصول عن الرضاع والتنبيه اشارة الى شيء غفل عنه المخاطب
والتذنيب جعل الشيء ذنابة قيل الفرق بين التذنيب والتتميم والتفريع ان البحث لا يتم بدون التتميم
اصلا ويتم بدون التذنيب بوجه وبدون التفريع مطلقا قوله لان ادراكها ايسر واسهل لانها اقرب
الينا بالنسبة الى الالهيات وتقدم الايسر في التعليم انسب لانها مبادي للالهيات فقدمت ومنهم من قدم
البحث عنها نظرا الى ان الموجودات علل الماديات والعلل متقدمة على معلولاتها ولكل وجهة هو موليها
قوله ولهذا ايضا اي لليسر والسهولة قوله اما بين جميع الموجودات المراد بالموجودات في قولهم الامور
العامة ما تعم جميع الموجودات او اكثرها هو اقسامها الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افرادها اذ لا
سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها قوله كالوجود فانه مشترك بين الثلثة معنى عند الجمهور ولفظا
عند الاشعري قوله والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة باعتبار ما كما سيجي ان شاء الله تعالى

قوله

قوله والماهية على راي المتكلمين القائلين بان الواجب ماهية مغايرة لوجوده وح يكون معنى الماهية
مشتركا بين الثلثة قوله والامور الجارية مجرى الامور العامة عطف على قوله الامور العامة اي والمراد بالامور
الكلية الامور العامة والامور الجارية مجرى الامور العامة وانما لم تعد من الامور العامة لعدم اشتراكها
بين الكل وانما اجريت مجراها لاشتراكها بين الاكثر قوله كالماهية على راي الحكماء فانها عندهم مشتركة
بين الجوهر والعرض بناء على ان ماهيتهما مغايرة لوجودهما دون الواجب لان ماهيته نفس وجوده
عندهم قوله كالامتناع فانه مشترك بين اكثر المعدومات كشريك الباري واجتماع النقيضين لا في جميعها
فان بعض المعدومات ممكن لا ممتنع قوله والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة مرفوع ايضا عطف
على قوله والامور الجارية مجرى الامور العامة قوله وهي الامور الجارية مجرى الانواع قوله ينقسم اليها
كما يقال الوجود اما وجود الواجب والممكن او القديم او الحادث او العلة او المعلول اما انها ليست بانواع
له فلانه غير منقسم اليها حقيقة اي لا يقال الوجود اما وجوب او امكان الى غير ذلك ~~بل الى ما يتصف بها~~
~~كوجود الواجب او الممكن~~ واما انها جارية مجرى الانواع فلانقسامه الى ما تتصف بها قيل ان الامور العامة
اما جواهر او اعراض وعلى كلا التقديرين لا احتياج الى افرازها بباب مستقل اجيب بان منها ما ليس بجوهر
ولا عرض بل عارض لهما كالوجود هذا وفي جعل الوجود الامور الجارية مجرى الامور العامة والامور
الجارية مجرى انواع الامور العامة قسيما للامور العامة مخالفة للقوم فالاولى ان يقال المراد بالامور
الكلية الامور العامة وتقسيم الامور العامة الى ما يشمل الكل والى ما يشمل الاكثر كما فعله القوم ويشهد
به كتبهم اللهم الا ان يقال ان هذا اصطلاح منه ولا مناقشة فيه قوله المعلوم اي ما من شانه ان يعلم
صدر البحث عن الامور العامة بتقسيم المعلوم لاحاطة الطالب احاطة اجمالية بالاحوال المتعلقة
باقسام الموجودات عموما او خصوصا وبهذه الاحاطة يزداد بصيرة في طلبها وتسهل عليه ادراك
تفاصيلها وقدم طريقة المتكلمين لانها الاهم ههنا وعقبها بطريقة الحكماء ليطلع بها على مذهب

كوجود الواجب او الممكن صح

اى ليس الصفة ذاتا اى ليس ... لان الليس الصفة ... موصوفة

الخصم فى المطالب قوله ان كان له تحقق فى الخارج قيد بقوله فى الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى
قوله ومنا اى من الاشاعرة ومن المعتزلة ايضا من ثلثها وقال الواسطة ثابتة ~~دون المعدوم~~ قوله
كالاجناس قيل ليس المراد من الاجناس والفصول فى هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين بل اعم
منه وهو الامور المشتركة والمميزة وقال الفاضل الاصفهانى لا ضرورة فى ان يحمل الاجناس والفصول
على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما قوله
وحدوا الحال اى القايلون بها من الاشاعرة ومن المعتزلة قوله فالقيد الاول وهو صفة يخرج الذوات
المراد بالذات ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وهى لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات
لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم وبالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال فلا تكون لها
ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة لانهما لا تكونان الا للذات فانتفاؤها يستلزم انتفاءهما فلذا قيد
بالصفة كذا قال صاحب المقاصد وفيه بحث لانه يستلزم ان يكون قوله غير موجودة ولا معدومة مستدركا
اللهم الا ان يقال انه لتحقيق ماهية الحال وتصريح ما اشير اليه اولا قوله عن الصفات الثبوتية مثل السواد و
البياض والعلم والقدرة وساير الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال
عن الصفات السلبية مثل اللاجوهر واللاعرض قوله عن صفات المعدوم فانها ليس من شانها
القيام بالموجود اعلم ان قولهم فى نفسها قيد لكلا اللفظين اعنى لقولهم غير موجودة ولقولهم ولا معدومة
فان قلت ما من معلوم الا وهو اما موجود او معدوم فمن اين جاءت الواسطة قلت اما عند من لم يثبت
الحال فقالوا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول
هو الموجود والثانى هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين واما عند مثبتيها فالواسطة ثابتة و
ثبوتها ظاهر من تقسيمهم المتحقق فى الخارج الى ما له تحقق باعتبار نفسه وتحقق باعتبار غيره غاية الظهور
وذلك لان مرادهم بكونها غير موجودة فى نفسها ان تحققها فى الخارج ليس بالاستقلال بل هو بتبعية تحقق

الغير

فان الحيوان ان ليس بموجود وكلية ولا معدوم بحيث يكونه
جزءا من الماهية المتقدمة كالانسان وجزء الناطق

الغير كالحيوان والناطق فان تحققهما فى الخارج انما يكون باعتبار تحقق النوع بخلاف الاعراض
فانها متحققة باعتبار ذواتها اى تحققها ليس تابعا للغير وان كان تحيزها تابعا للغير فتكون من قبيل الموجود
دون الحال وكونها غير معدومة فى نفسها ان لها تحققا ~~بنفسها مع كونها من اقسام المتحقق وجب ان يكون الى~~
وان كان تابعا للغير وكيف لا يكون لها تحقق وهى قسم مما له تحقق فثبت الواسطة ولما لم يكن لها تحقق
فى نفسها مع كونها من اقسام المتحقق وجب ان يكون قايمة بموجود اذ لو لم يكن كذلك لم يكن لها تحقق اصلا
فلا يندرج تحت المتحقق الذى هو المقسم فتدبر فانه بحث نفيس قوله على مذهبهم اى مذهب المعتزلة ممن قال
بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم لا على من لم يقل به وهذا النقض للكاتبى حيث
قال وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتى الوجود
والعدم وهم يقولون بان الذوات فى العدم جواهر واعراض واجيب عنه بانهم ما قالوا قايمة بموجود فقط
فيجوز ان يكون قايمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وايضا المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة
له فى الجملة لا انه يكون صفة له دايما قوله مذكور فى كتاب الايضاح قيل المذكور فيه ان الحال قايمة بثابت ح
يعم المعدوم عندهم قوله اى يكون ذاته متقررة فى الخارج اى يكون ماهيته من حيث هى هى ممكنة فى نفسها
غير واجبة العدم وعبروا عن هذا المعنى بالتقرر فى الخارج وليس المراد به الثبوت فى الخارج اى الكون فى الاعيان
والا لم يصح تقسيم الثابت يظهر بادنى تامل قوله كالممتنع كشريك البارى واجتماع النقيضين قوله والا فهو
المعدوم وعلى هذا التقسيم ثلاثية الممتنع وهو ما يكون ماهيته واجبة العدم غير ممكنة والموجود وهو ما يكون ماهيته
ممكنة ويكون لها ثبوت فى الخارج والمعدوم وهو ما يكون ماهيته ممكنة ولا يكون لها ثبوت فى الخارج قوله
له ص ايضا اى كما يطلقونه على ممكن لا كون له فى الاعيان قوله لانقسامه الى الموجود والمعدوم ولان كل ما كون
فى الاعيان فله تقرر فى نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت قوله لصدقه على بعض افراد
الثابت ولان كل ما لا تقرر له فى نفسه لا كون له فى الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفى

اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا ممتنعا بل ثابتا واعلم ان المعدوم الذى وقع قسيما للثابت
غير المعدوم الذى هو اعم من الممتنع لان قسيم الثابت هو المعدوم الذى لا ثبوت له اعنى المعدوم الممكن و
المطلق على الممتنع انما هو المعدوم المطلق الشامل للممتنع والممكن وليس قسيما من الثابت وبهذا اندفع
ما يتوهم من اطلاق المعدوم على الممتنع من كون قسيم الثابت قسما منه لان المعلوم قسم الى الممتنع والثابت
والثابت قسم الى الموجود والمعدوم واذا اطلق المعدوم على الممتنع كان الممتنع قسما من المعدوم فيكون قسيما
من الثابت لان قسم القسم قسم وقد كان قسيما له وفى قول الشارح لصدقه على بعض افراد الثابت دون ان
نقول لصدقه على افراد الثابت اشارة الى الدفع المذكور قوله فقالوا الكائن اى ما له الكون فى الخارج اى
جعلوا القسم الزايد قسمين ما له الكون فى الخارج وجعلوه قسمين قسم موجود وقسم حال بخلاف الاولين
فانهم جعلوا ما له الكون فى الخارج قسما واحدا وهو الموجود فصارت المذاهب بين المتكلمين اربعة
اثنان للاشاعرة واثنان للمعتزلة فالذين لم يثبتوا الحال من الاشاعرة قسموا المعلوم الى قسمين موجود
ومعدوم والمثبتون للحال منهم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال والذين لم يثبتوا الحال من المعتزلة
قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفى وهو مرادف للممتنع وثابت له كون فى الاعيان وهو الموجود وثابت ليس
له كون فى الاعيان وهو المعدوم الممكن والمثبتون للحال منهم الى اربعة اقسام منفى وهو ما لم يثبت فى
الاعيان وموجود وهو ما له كون فى الاعيان مستقل بالكاينية وحال وهو ما له كون فى الاعيان غير مستقل
بالكاينية ومعدوم وهو ثابت لم يكن له كون فى الاعيان فبانتفاء الاستقلال بالكاينية يتحقق الحال
وبانتفاء الكون فى الاعيان يتحقق الثابت الذى لم يكن له كون فى الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق
المنفى قوله ان يعلم بوجه ما سواء كان بماهيته او باثر من آثاره ككونه شيئا وممكنا عاما قوله ان كان
له تحقق بوجه ما اى فى الخارج او فى الذهن قوله لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم قيل عليه ان كان المراد
انهم جعلوا مورد القسمة ما صح ان يعلم بوجه دون المعلوم بوجه لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم بوجه فممنوع

لان

44

لان جميع الاشياء معلوم بوجه ولو بكونه شيئا او ممكنا بالامكان العام وان كان المراد انهم جعلوا مورد
القسمة ما صح ان يعلم دون المعلوم بالكنه لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم بالكنه فالتقسيم لا يشمل الواجب
لذاته لانه عندهم لا يصح ان يعلم بالكنه واجيب باختيار الاول قوله لان جميع الاشياء معلوم بوجه ما قلنا هم
فانه يجوز ان يكون فى الوجود اشياء لم يتوجه اليها اذهاننا اصلا نعم كل ما فى الوجود يصدق عليه انه شىء او ممكن
بالامكان العام اذا احضر فى الذهن وفى هذا الجواب نظر لانه كلام على السند فالجواب عنه لا يكون جوابا عن الاعتراض
الا اذا اثبت المساواة قوله ان تحقق فى الذهن اى ان اتحاز وتميز عن غيره بحسب ماهيته الكلية فهو الذهنى و
ان انحاز عن غيره بماهيته الكلية وتشخصه فهو الموجود الخارجى قوله وهو الواجب اى لذاته احترازا عن الواجب
لغيره وتقييد الممكن به كما وقع فى عباراتهم ليس احترازا عن شىء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للمشاكلة واظهار لكون
لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب قوله والا لا يكون فى موضوع اى انتفاء كونه فى موضوع اما بانتفاء
كونه فى محل كالعقل او بانتفاء تقوم ما حل فيه كالصورة قوله ليخرج عنه الهيولى اى عن تعريف الموضوع فان
الحال فيها ليس عرضا لعدم تقوم المحل اياه بل الحال متقوم له اعلم ان الهيولى مرادفة للمادة والمحل اعم من المادة
لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة
متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان
تحت الحال كذلك قوله الى ما له حيز اى الى ما هو متحيز بالذات والمراد به المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا
او هناك وقولنا بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة لا بالذات بل بالعرض وبهذا يندفع ما يقال
الحال فى المتحيز ايضا متحيز فلا يكون قسيما للمتحيز وقولنا حسية احتراز عن المجردات لانها على تقدير وجودها
قابلة للاشارة العقلية قوله وهو النزاع المتوهم الى هذا مذهب المتكلمين وهو مبنى على ترادف الحيز
والمكان وسيجى لهذا زيادة بحث قوله والى حال فى المتحيز والمراد به ان يختص الحال بالمحل بحيث يكون الاشارة
الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع

مع الكون قوله والى ما يقابل المتحيز هذا التقسيم وان استحاله المتكلمون لكنه فرع من التقسيم المردد بين النفي
والاثبات قوله لانه لو كان موجودا الخ من المتكلمين من حكم باستحالة هذا القسم مستدلا بالدليل المذكور ومنهم
من لم يحكم به بل قنع بعدم ثبوته بناء على عدم دلالة دليل على وجوده فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا
سواء كان ممكنا او ممتنعا قوله في هذا النعت اي في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قوله تصور الوجود بديهي
انما افتتح من الامور العامة بالبحث عن الوجود لشرفه وشهرته واردفه ببحث العدم لكونه مقابلا له ثم بالحال لتوقف
معرفتها عليهما وفي تصور الوجود ثلثة مذاهب الاول ان تصوره بديهي فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا
وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا والمختار الاول قوله لوجوه هذه
الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبة له
بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور
البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة قوله جزء من الوجود لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة
قوله المتصور بداهة لان كل احد يعلم انه موجود بداهة قوله وتصور جزء المتصور بداهة بديهي اذ لو كان
كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وذكر بعضهم
انه بهذا الطريق يتبين ان العلم بالعدم بديهي فان العدم جزء من عدمي وتصوره بديهي وجزء البديهي
بديهي فالمعدوم المطلق بديهي لكن المص لم يبين بداهة الوجود عن العدم لسهولة الاستدلال به
على ذلك ورد بان العدم ليس بحاصل للمستدل المستدل به بداهة العدم المضاف على بداهة العدم المطلق
واجيب بان الاستدلال ببداهة العدم الذي سيحصل في المآل على بداهة مطلق العدم ورد بان حصول
العدم له في المآل غير بديهي بل هو مستفاد من الادلة القائمة على ضرورة الموت قوله اي علم بكنه ماهية وجوده
اي تصور وجوده بالحقيقة بديهي فيهم ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره وانما يلزم
ذلك لو كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به

45

ولا اشتراك الا في اللفظ فقط واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك على
الوجودات خارج عن حقيقتها وعارض لها وليس العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره حتى يلزم
من تصوره تصوره قوله وان اراد ان علمه بحصول الوجود له بديهي اي التصديق باني موجود قوله
كون ذلك الشيء كذلك لان كون ذلك التصديق بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور
الطرفين بالكنه فضلا عن البداهة قال صاحب المقاصد ظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق
الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهة هذا التصديق فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء
الى دليل يلزم من وجود ذلك الدليل وجود الذي هو التصديق باني موجود ويكفي وجود ذلك
الدليل وربما دفعا للتسلسل والدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر
واذا انتهى الى دليل كذلك يلزم بداهة الوجود لانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة
كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا قوله مسبوق بتصور الوجود هذا اكتفاء
عن التصورات الاربع المشهورة بين المنطقيين قوله وبتصور مغاير الوجود الى [illegible]
من قوله لا يجتمعان قوله التي هي الاثنينية اعترض بان المغايرة ليست نفس الاثنينية
بل هي من لوازمها قوله على تصور الوحدة لتقوم الاثنينية بالوحدة قال بعض الشارحين
وانت تعلم ان قوله ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة
زائد لا طائل تحته اذ يكفي ان يقال التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم اقول ان كان المراد انه زائد في اثبات
المط الذي هو بداهة الوجود فالتعرض لذكر العدم ايضا زائد وان كان المراد انه زائد
لا فائدة له اصلا فلا نم قال البخاري هذا الوجه بعينه هو الوجه الاول مع امر زائد وهو
كون تصور العدم والوحدة والاثنينية بديهيا فهو اعم فائدة قوله جزء من هذا التصديق

لكونها جزءا من الموضوع وجزء الجزء جزء قوله لم يحتج الى دليل على بداهته اى لم يحتج هذا التصديق
لكنهم يتنبهوا بداهته هذا التصديق قوله وان لم يكن بديهيا اى اما لم يكن بديهيا هذا التصديق
بديهيا قوله لم يفد المط وهو كون الوجود الواقع جزءا بديهيا قوله وبداهته متوقفة على
بداهة العلم بما و آنه لان العلم بالشئ يغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشئ بديهيا
مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك والتصديق البديهي انما يتوقف على الاول دون
الثاني وفي تقرير السؤال والجواب نظر اما الاول فلان قوله لكنهم يتنبهوا بداهته لانهم
ما يتنبهوا بداهة التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بدليل اصلا كيف
وهو اجلى البديهيات عندهم ولان قوله مطلقا على هذا التوجيه يكون لغوا واما الثاني
فلانه لا مدخل فيه للتعرض في الجواب لكون بداهة التصديق متوقفة على بداهة العلم
بالجزء لا على حصول العلم ببداهته بل الجواب يتم بمنع الشرطية الاولى لجواز ان يكون
هذا التصديق بديهيا ولا يكون بداهته بديهية محتاجا الى دليل على بداهته اعلم
ان المص قال قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد فتوهم
الشارح ان فاعل يحتج راجع الى التصديق فوقع فيما وقع والتحقيق في تقرير السؤال ان
يقال ان مراد المص ان هذا التصديق يعني قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
ان كان بديهيا مطلقا اى بجميع اجزائه لم يحتج اى كون الوجود بديهي التصور الى دليل لان
التصديق اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي
بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن
بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا
يلزم بداهته كذا ذكره البخاري ويمكن ان يكون مراد الشارح ايضا هو هذا اذ يجوز ان يكون

فاعلم

46

فاعلم لم يحتج ولا احتاج هو الوجود اذ لا صارف عنه فاندفع النظر الوارد على السؤال قوله موقوف على تصور
الجزء باعتبار ما اى التصديق البديهي موقوف على بداهة تصور الوجود باعتبار وهي لا تقتضي بداهة
تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه والحاصل ان السابق على التصديق تصور الجزء باعتبار
فاللازم من بداهته بداهة ذلك الاعتبار من الجزء لا بداهة حقيقته والنزاع في ذلك قوله والا يلزم ان
يكون الشئ جزءا من نفسه قيل عليه انما يلزم ذلك لو كان الوجود جزء الموجود الواقع جزءا للوجود وهو مم لان الوجود
عارض للموجود الواقع جزءا ولا يلزم من كون المعروض جزءا كون العارض جزءا وقيل لو قالوا اللازم تقدم الشئ
على نفسه لاندفع الاعتراض اقول وفيه ما فيه لانه لا يلزم من كون المعروض متقدما كون العارض متقدما
لان تقدم المعروض لاجل الجزئية والعارض ليس جزءا قوله لان كل شئ اما موصوف الخ اى لان كل شئ
وقع جزءا للوجود اما موصوف الخ قوله واذا كان بسيطا لا حد له هذا مبني على امتناع التعريف بالمفرد قوله
ولا يرسم الوجود ايضا اى بالرسم الناقص لان علة عدم رسمه بالرسم التام ما ذكر في الحد التام لان الرسم
التام لا يكون الا المركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة كما مر واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب
لانه المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قوله بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات
فوجدنا الوجود اعرف من كل ما عداه ولتعريفه به قوله اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشئ بداهته قيل في جوابه
ان في كلام المص حذفا وتقريره انا نتصور الوجود فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما
والثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد او بالرسم وكلاهما باطلان اما الاول فلانه بسيط لامتناع
الخ واما الثاني فلان الرسم الخ واذا امتنع الثاني بقسميه تعين الاول وهو ان تصوره بالبديهة وح يصح
قولنا اذا امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا ولا يرد النظر المذكور قوله مفهوم
الوجود وهو كون الشئ في الاعيان او في الاذهان قوله وصف مشترك اى مشترك اشتراكا معنويا اى هو معنى
واحد اشترك فيه الموجودات باسرها قوله عند الجمهور اى عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين الا انه

مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم قوله لفظ الوجود مشترك اي فان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك
الا في لفظ الوجود على معنى ان اطلاق الوجود على الموجودات كاطلاق العين على مفهوماتها قوله لنا انا نجزم
بوجود الشيء مثل جزمنا بوجود السبب الفاعل للممكن موجود لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا
موجودا قوله ونتردد في كونه واجبا اي في كون ذلك الشيء الذي هو سبب الممكن واجبا او ممكنا وعلى تقدير
كونه ممكنا جوهرا او عرضا وعلى تقدير كونه جوهرا متحيزا او غير متحيز وحقيقة التردد زوال اعتقاد كون الشيء
جوهرا باعتقاد كونه عرضا مثلا قوله اما عين ماهيته بان تكون تمام ماهية ذلك الشيء قوله او زايدا عليها
اي مغايرا لها قوله مخالفا لوجود غيرها بان يكون مختصا بها ذاتيا كان او عرضيا قوله فواضح لانه على تقدير
ان يكون وجود ذلك السبب عين ماهيته التي هي اما واجب او جوهر او عرض يلزم من التردد في كونه واجبا
وجوهرا او عرضا التردد في وجوده قوله في كل خاص والمراد بالخاص الخاصة وهو الوجه لان المفروض
انه كان زايدا على الماهية مختصا بها قوله عند التردد في مخصصه اي في مخصص ذلك الخاص اي ما
جعل خاصا بسبب خاصته وهو الجوهر وغيره لان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا وهي الوجود ههنا
قوله ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه وذلك لان التقسيم ضم مختص الى مشترك كقولنا الحيوان اما
ناطق او نامي بخلاف الترديد فانه لا يستلزم اشتراكا كما في المنفصلات فالموجود مشترك بين الواجب والممكن
ويلزم منه اشتراك الوجود قوله لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته لانا اذا ترددنا في
الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا والجواب عنه انا نعلم ان
هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه فوجب ان يكون الاشتراك معنويا وعن
الثاني ان القسمة عقلية لا تتوقف على وضع بخلاف ما ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي قوله كما في العين
اما باصرة قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك
المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما قوله بان مفهوم السلب اي العدم واحد اذ لا تمايز

في العدم بالذات فلا تعدد اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز قوله بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود
قوله الوجود زايد على الماهيات ذكر هذا البحث عقيب بحث كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا لانه متفرع
عليه قوله كالمثلث مثلا فان ماهيته سطح احاط به ثلث خطوط قوله قلت لا شك هذا الجواب على تقدير اختيار
الشق الاول وحاصل السؤال ان تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها
في الذهن وحاصل الجواب ان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها
في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان
عينه بالذات في بعض الصور قوله وفيه نظر اي في الجواب وقوله فانا لو سلمنا الى وجهه قوله ذلك اي جواز
تصور الماهية مع الغفلة عن تصور وجودها قوله لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة سواء كانت متصورة لنا او لم
يكن يمكن ان تتصور مع الغفلة عن تصور وجودها قوله وهو القضية الكلية يعني مطلوبكم هو ان الوجود
زايد في الكل وما ذكرتم من الاستدلال على تقدير صحته انما يدل على كونه زايدا في الحقايق التي تعقلناها كالمثلث
واخواته دون التي لم نعقلها بخصوصياتها لجواز ان لا ينفك تعقلها عن تعقل وجودها اجيب عن النظر
بانه على تقدير كون الوجود مقولا على جميع الموجودات على السوية لا يجوز ذلك التفاوت وعلى تقدير التشكيك
يلزم كونه زايدا قوله فان قلت لان القابل اي فان قال المعلل مستدلا على استحالة قبول الشيء لنقيضه
قوله لا نم اي لا نم قولكم الشيء لا يجتمع مع نقيضه قوله وانما يلزم ذلك اي كون الشيء غير مجتمع مع نقيضه
قوله وقد عرفت ما فيه من تضعيف الدلايل الثلثة الدالة على ان المشترك هو المفهوم قوله ولا جزء منها
عطف على نفس ماهيتها عند قوله في صدر البحث فلان الوجود ليس نفس ماهيتها قوله لها اي لتلك الماهيات
قوله امورا معدومة والا لزم تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة للموجود اذ الفصل علة
للجنس قوله وتتسلسل اي يلزم ترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وكذلك يلزم تركب الماهية
من اجزاء غير متناهية قوله وفيه نظر اي في هذا الدليل نظر الدال على ان الوجود ليس جزءا من جميع الماهيات

قوله لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات يعني ان المدعى ان الوجود ليس جزءا لشيء من
الماهيات الممكنة وهو السلب الكلي المستفاد من قول المص ولا جزء منها فنقيضه ان الوجود جزء لبعضها
اى الايجاب الجزئي لا الايجاب الكلي قوله وح اى حين اذ كان النقيض ذلك لا يلزم شيء مما ذكرتم وهو
التسلسل وفي هذا النظر نظر من وجهين اما اولا فلان اللازم على تقدير كون الوجود جزءا لجميع الماهيات
التس ليس الا فلا يصح قوله شيء مما ذكرتم لا يقتضي ان يكون اللازم اشيا متعددة واما ثانيا فلان
التس على تقدير الموجبة الجزئية ايضا لازم لان الوجود اذا كان جزءا لبعض الماهيات فلا بد ان
يكون اعم الاجزاء اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا لذلك البعض فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة
بعضها عن بعض بفصول موجودة لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة الى
اخر الدليل وفيه نظر قوله سلمناه اى سلمنا ان الوجود جزء لجميع الماهيات وجنس لها لكن لا يلزم من كونه
جنسا للماهيات ان يكون جنسا لفصولها حتى يلزم التس لم لا يجوز الخ وجوابه ان اختلاف الوجود في العروض
وغيره غير متصور لانه ان اقتضى العروض في البعض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وايضا الجنس انما يكون عرضا
عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود كالحيوان مثلا اما اذا كان الجنس هو الوجود فلا ولا يخفى ان
هذا جواب عن السند هذا لكن غاية ما لزم من هذه الوجوه على تقدير صحتها كون الوجود ليس جنسا للماهيات
الممكنة ولا داخلا فيها ولا يلزم من ذلك ان يكون زائدا عليها في الاعيان لجواز ان لا نزيد عليها الا في الاذهان
قوله هذا الجواز اى جواز كونه عرضا عاما قوله مناف للغرض المذكور وهو كون الوجود جزءا للماهيات و
جنسا لها والجواب ان كون هذا الجواز منافيا للغرض المذكور لا يضر نظر الناظر لانه يمنع جواز كون الوجود
جنسا وهذا المنع مستلزم للمنافاة فكيف يرد عليه ان يقال ان هذا الجواز مناف للغرض المذكور قوله
بل بالماهية من حيث هي هي فان قلت الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة
بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الموجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان

يقوم

48

يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو مح قلت الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى
انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد زايد عليها فاذا اعتبر
معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم
عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة واذا كان الماهية
من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها قوله
واما ان الوجود في الواجب زايد لما فرغ عن اثبات ان الوجود زايد في الممكنات عند الجمهور شرع في اثباته
في الواجب على مذهبهم ووسط مذهب الشيخ ابي الحسن بين مذهب الجمهور لانه لما اثبت زيادة الوجود على
ماهيات الممكنات عند الجمهور اراد ان يذكر مذهب من خالفهم فيها اجراء لباب الممكنات مجرى واحدا وسكت
عن مذهب الحكماء في الممكنات لانهم موافقون للجمهور فيها قوله لو تجرد عن الماهية اى لو كان غير عارض للماهية
بل كان وجودا مجردا قائما بذاته وهو غير ماهية الواجب قوله بين لوازم الوجود وهي اقتضاء التجرد ولا
اقتضاؤه قوله وانه مح لانه ح يلزم انتفاء الشيء على تقدير تحققه لان تحققه يقتضي كل من اللازمين المتنافيين
وتحقق كل منهما يقتضي انتفاء اللازم الاخر وانتفاؤه يقتضي انتفاء ملزومه فيلزم ان يكون الملزوم منتفيا
على تقدير تحققه وفيه نظر لان انتفاء اللازم انما يقتضي انتفاء الملزوم اذا كان اللازم مساويا والجواب ان
الكلام على تقدير تجرد الوجود وح يكون مساويا قوله وقيل عليه من طرف الاشعري والحكيم وحاصله منع
الحصر في غير الذاتي والذات وقولهم لم لا يجوز الخ سند المنع قوله فالتجرد ح اى حين يكفي فيه عدم الموجب
قوله فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب هذا على تقدير ان يكون الضمير في عدمه في قول المص قلنا
فيحتاج الى عدمه راجعا الى موجب العروض فيلزم ح احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو ذاته
الى امر عدمي وذلك مح ويحتمل ايضا ان يكون راجعا الى الواجب تع كالضمير في فيحتاج فيلزم ح احتياج
الشيء الى عدمه وذلك اشد استحالة قوله ثم قيل هذا اعتراض ثان على الدليل وحاصله اختيار ان التجرد

تحقق صح

اى اللازم الخارج ١٢

لعلة غيرذاته ومنع التنافى قوله بالتشكيك اى بمعنى واحد لكن على الاختلاف بالتقدم والتاخر والاولوية
وعدمها والقوة والضعف لكونه فى الواجب اولى واقدم واقوى وح لا يكون الوجود طبيعة واحدة
قوله فلا يلزم ما ذكرتم من التنافى اللازم من كون الوجود طبيعة واحدة قوله قلنا لا نم ان الوجود مقول
بالتشكيك لم لا يجوز ان يكون مقولا بالتواطى هذا جواب عن الاعتراض الثانى وقوله وان سلم جواب ثان
عنه قوله وقد بان فساده مما اى فساد التركيب المباينة الكلية بين الوجودين قوله لانا بينا ان الوجود
بسيط دليل فساد التركيب قوله ومشترك دليل فساد المباينة قوله وللقايل ان يقول سلمنا هذا اعتراض
من طرف الاشعرى والحكيم على الجواب الثانى قوله وفيه نظر يعرف بالتامل اى فى هذا الاعتراض نظر ووجهه
انا لا نم ان تمام الكلام موقوف على الاقتضاء بل على عدم المنع لان المدعى ان الوجودين متساويان
فى تمام الحقيقة والا لزم احد الامرين المحالين مع صحة التشكيك سواء كانت المساواة من مقتضيات التشكيك
او لا فلا يرد ما ذكره القايل على المص قوله وايضا لو سلم جواب ثالث قوله وانما كان يلزم الاختلاف فى
نفس الماهية او فى جزئها وانه بط لان ماهية افراد الكلى المشكك واحدة والكلى المشكك فى بعض تلك الافراد
اولى من البعض الاخر او اقدم او غيره واذا كان الكلى المشكك نفس تلك الماهية او داخلا فيها يلزم
الاختلاف فى الماهية او فى جزئها وهو بط قوله وهو عين المدعى يعنى ان المعلوم من الجواب الثالث ان الاشياء
التى هى معروضات الوجود لا تخ من ان تكون متماثلة او متجانسة او متباينة والاول والثانى مح فتعين
الثالث وكان كل واحد من الوجودين مخالفا لوجود الاخر بالذات ومشاركا له فى مطلق الوجود فيلزم
زيادة الوجود وهو عين المدعى قوله وفيه نظر اى فى الجواب الثالث وفى الحقيقة النظر راجع الى الشق الثالث
منه وهو قوله وان تباينت المعروضات وحاصله ان اللازم من الدليل غير المدعى والمدعى غير لازم لان
غاية ما لزم منه كون الوجود المطلق المقول بالتشكيك زايدا على وجوداتها الخاصة عارضا لها ولا نزاع للحكما
معهم فى ذلك بل النزاع انما هو فى ان الوجود الخاص عارض فى الواجب كما انه عارض فى الممكن وهو غير

ثابت

49

ثابت قوله من هذا الدليل المثبت للتشكيك ومباينة المعروضات قوله وان ارادوا ان له اى للواجب
ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود الخاص عرض له مفهوم الوجود الخاص فغير لازم من الدليل وانت خبير
بان هذا الدليل مع ما فيه من النظر المذكور يشتمل على استدراك ومنافاة يظهره لك ادنى تامل قوله لو
كان الوجود وحده اى الوجود المجرد القايم بذاته قوله وانه بط اى كون مبدا الممكنات معدوما بط بداهة
وايضا يلزم التركيب وايضا يودى الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم وغيره
موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف ايضا موجدا قوله التى هى وجود الواجب ووجودات
الممكنات اى وجوده الخاص ووجوداتها الخاصة قوله بانه لم لا يجوز ان يكون المبدا نفس الوجود الظاهر
من هذا التقرير ان هذا الاعتراض باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان يكون مبدا الممكنات نفس
الوجود لكن المفهوم من كتب الغير انه اعتراض باختيار الشق الثانى وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون المبداء
الوجود مع التجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون السلب جزءا من المبدا قلنا لا نم وانما يلزم لو كان التجرد
جزء العلة لم لا يجوز ان يكون التجرد الذى هو عدمى شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر فلا يلزم صدور ما صدر عن
الواجب عن كل موجود ولا كون السلب جزءا من المبدا لان الشرط خارج فيجوز ان يكون عدميا قوله
وهذا الجواب ضعيف هذا التضعيف من طرف الحكيم قوله لانا بينا ان وجود الواجب اى وجوده الخاص
مباين لوجودات الممكنات الخاصة قوله معلوم بديهة لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة
قوله او استدلالا عند القايلين بكون تصور الوجود قوله فوجوده غيرذاته نتيجة للشكل الثانى ولما ثبتت
الغيرية ولم يكن داخلا تعين ان يكون خارجا قايما بذاته تع وهو المط قيل عليه ان الاوسط غير متكرر لان العلم
فى الصغرى بمعنى التصديق والعلم فى الكبرى بمعنى التصور والتصور غير التصديق واجيب بانا لا نم ان العلم
فى الصغرى بمعنى التصديق ولين سلم انه بمعنى التصديق فلا نم عدم تكرر الاوسط وانما يلزم لو لم يكن فى التصديق
تصور قوله لانا لا نم ان وجوده الخاص الخ هذا منع للصغرى على تقدير ان يراد بالمعلومية المعلومية بكنه الحقيقة

اما الاستدراك فلان المتقول بالتشكيك ... وهو زيادة الوجود
اذا كان لا يعارضا تيهم المط ... اليه ان
ولا يحتاج الى الترديد بين الشقين ... الجواب
والثانى واما المنافاة فلان ما ذكره فى الجواب ... تمام الحقيقة
مع التشكيك وما ذكره منافية من جواز ... التسليم ... التباين
معه

كسبيا ه

اي جه

وان اريد بها بوجه فالكبرى ممنوعة لان ذاته معلوم بوجه قوله لكان عارضا على تقدير الزيادة ومركبا على تقدير
الدخول ولما كان الثاني ظاهرا لم يتعرض له قوله فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن وللقايل ان يقول كون وجوده
تعالى ممكنا يكفي في اثبات محالية الزيادة فباقي المقدمات مستدرك وفيه نظر ستعرفه قوله فيكون للذات نحو وجود
قبل وجوده وانه مح لانه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين والتسلسل على تقدير نقل
الكلام قوله واجيب عن احتجاج الحكماء باختيار الشق الاول وهو ان يكون السبب مغايرا ونمنع كون ذاته
متقدمة بالوجود على الوجود وذكر لهذا المنع سندين الاول ماهيات الممكنات الثاني اجزاء الماهية قوله
وفيه نظر اي في الجواب نظر من طرف الحكماء وحاصله ان المنع مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون
مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القا بلية
بين قوله فان قلت لا نم ان المتقدم اي فان اجيب عن النظر قوله والا يلزم كون الشيء موجودا مرتين
ان كان الوجود السابق غير الوجود اللاحق وان كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى تقدير نقل الكلام
الى الوجود السابق يلزم التسلسل قوله قلت اي من طرف الناظر الحكيم دفعا للجواب عن النظر واحكاما للنظر
واثبات ان الماهية مقدرة للوجود للغير فيرد النظر على الجواب عن احتجاج الحكماء فيصح احتجاجهم قوله
وفيه نظر هذا النظر من طرف المجيب قوله لكنه ليس وجودا لغير ماهيته اي لكن الوجود ليس وجود الغير ذاته
تعالى بل وجود لنفسه فلا يلزم التسلسل والحاصل ان التقدم المستلزم للتسلسل انما هو فيما افاد الوجود للغير اما
اذا افاده لنفسه فلا فلا يرد النظر ان من طرف الحكيم فيبقى جواب الجمهور سالما عن المنع واجيب ايضا
عن احتجاج الحكماء بانه ليس المراد من قولنا ماهية الواجب علة لوجوده ان ماهيته موثرة في وجوده
معطية لوجوده او تكون به موجودا حتى يلزم كونها متقدمة بل معناه ان ماهية الواجب ماهية من شانها
ان تتصف بالوجود البتة على معنى ان يكون الحكم عليها بانها موجودة بالذات لا بالعلة ضروريا ولا يصلح
يحكم عليها بانها معدومة اصلا فان قالوا نجوز كون وجوده تع ممكنا لاحتياجه الى معروضه الذي هو الماهية

ولا يضره احتياجه في وجوده الى ذاته

مح من غير تفصيل سببه لان الوجود اذا كان ممكنا كان لماهيته ممكنة وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته
والا لكان واجبا لذاته هف قلنا ولين سلمنا انه يلزم الامكان فلا بعد فيه فان من يعتقد ان وجوده غير
ماهيته لا يبد ان يكون وجوده ممكنا عنده والا لزم تعدد الواجب لذاته ولا يلزم من كون وجوده ممكنا كون
ماهيته ممكنة لان وجوده تابع عارض لماهيته وامكان التابع والعارض لا يستلزم امكان المتبوع والمعروض
ولا كونه جايز الزوال نظرا الى ذاته وانما يلزم ذلك لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود
سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح
على ما اشرنا اليه فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له وهذا ما وعدناه قوله فلا احتياج الى هذا
لانه اذا لم يكن زايدا لم يحتج الى سبب حتى يقال انه الذات او الصفة او غيره قوله والحق ان هذا اتمام لاحتجاج
الحكماء يعني احتج الحكماء على ان وجوده تع عين ماهيته بما مر لكن ذلك الدليل انما يتم بابطال هذا السوال المقدر
وح يكون هذا من تتميم احتجاج الحكماء قوله او تذنيب لهذا البحث اي لكون الوجود في الواجب زايدا عندنا
وغير زايد عندهم والتذنيب جعل الشيء ذنابة للشيء فكان هذه المسألة ذنابة لهذا البحث قوله ففي تسميته بالفرع
تعسف واخذ على غير الطريقة والجواب ان كون هذا البحث تتميما او تذنيبا انما هو على تقدير ان يجعل هذا
البحث جوابا عن سوال مقدر كما قرره الشارح اما اذا لم يجعل كذلك فلا بعد في كونه فرعا للبحث السابق بناء
على انه لما كان السبب المغاير اعم من ان يكون الصفة او غيرها وكون السبب المغاير هو الصفة اخص منه والخاص
جزئي اضافي بالنسبة الى العام والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسألة فرعا لكون وجود الواجب زايدا والاصفهاني
ايضا جعل هذه المسألة فرعا على ما قبلها لكن بناء على ان المراد بالمغاير اعم من ان يكون الذات او الصفة
وكون السبب المغاير هو الصفة اخص منه فيكون جزئيا اضافيا بالنسبة الى العام فيكون فرعا وكلا الوجهين
حسن دافع لاعتراض الشارح مع ان السوال الذي قرره غير آت لان المراد من السبب المغاير نفس انه
وبالمباين غيره انه على ما يشعر به عبارته سواء كان ذلك الغير صفة قائمة بذاته او لا وعلى كلا التقديرين يلزم

احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره المستلزم للامكان فلا وجه لجعل هذه المسئلة جوابا بالسؤال المقدر
حتى يقال ان تسميته جواب السؤال بالنوع تعسف اعلم اني اذكر لك هنا مما بقي من مباحث الوجود من الاختلاف
ومن اين نشأ وما المختار عند اهل السنة وان طال عنه المتن كيلا تحتاج الى الرجوع الى المطولات فنقول
اعلم ان العلماء اختلفوا في احوال الوجود اختلافات كثيرة منها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا
تعدد فيه اصلا انما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة
قولنا اله زيد واله عمرو وقيل الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن والقائلون
بانه واجب افترقوا فرقتين فعند جمع من المتصوفة والمتفلسفة انه واجب وان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما او موجودا ولا ماهية موجودة لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين
ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب وبدونه فمحتاج ضرورة احتياج المقيد
الى المطلق وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى
والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجود انها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود
آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو
وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب قال صاحب المقاصد وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس
بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والافتكثر الوجودات
وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله
واما اذا كان عارضا فلا وعند محققي الفلاسفة حقيقة الواجب وجود خاص قايم بذاته من غير افتقار الى فاعل
يوجده او محل يتقوم به وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود

المطلق

المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية كما في وجود الممكنات وانما
ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل
وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى
الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة
امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قايم بذاته لا بالماهية
غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لساير الوجودات بالحقيقة وان
كان مشاركا لها في وقوع المطلق عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركب ولا الافتقار كما
انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة لكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق
اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون له الحقيقة المخالفة لساير الحقايق المتحققة بنفسها
الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان
احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري والحاصل انه يجوز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود
وجودا قائما اي قائما بنفسه متحققا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات فلا يرد ما تعجب الامام بان العرضي
الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف
صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل لانهم ما قالوا باستقلال
ذلك العرضي بل قالوا باستقلال بعض معروضاته وعدم استقلالهم نعم يرد عليهم ان العينية عندهم للكائنات
في الوجودات الخاصة لا المطلق وكان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة
من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان ولا معنى للحصة من مفهوم الكون الا نفس ذلك
المفهوم مع خصوصية ما فالقول بزيادة الوجود المطلق اعتراف بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم
الكون زايد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان فرد من الوجود هو عين

ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد وفي الممكن كالانسان مثلا ماهيته هو الحيوان الناطق ووجوده
هو الحصة من مفهوم الكون في الاعيان وامر ثالث هو ما صدق عليه ذلك الوجود وهو عارض للماهية معروض
للحصة لكن لم يقم على ذلك الامر الثالث دليل ولا قال به احد وفي الثلج بياض هو بياض عارض هو الحصة من مفهوم (وهو الوجود الخاص)
البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج وهو بياضه الخاص وهو ابده مما قبله وعند المتكلمين الواجب
حقيقة غير مدرك للعقول مقتضية بذاتها الوجود ها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات
فيكون زايدا ممكنا قال صاحب المقاصد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان الوجود واجب وذلك هو الضلال
البعيد واعلم ان المراد بالممكن الامكان الخاص بقرينة جعله مقابلا للواجب ان كان الواجب ممكنا بالامكان
العام ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام
الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال صاحب المقاصد وهذا هو الحق وفي كلام
الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم بنفسه بل محله
المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود اولا
فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود
زايد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان
معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا كما هو راي جمهور
المتكلمين او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء كما هو راي الحكماء والظاهر من
مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود مشترك بين معان لا تكاد
تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قايم بالماهية قيام ساير الاعراض بمحالها
ومن مذهب الحكيم انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان فذهب

نصرة لمذهب المتكلمين ١٢

صاحب

52

صاحب الصحايف الى ان منشا الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب
الى انه زايد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يظهر
صحة ما ذهب اليه كل طايفة ويرتفع الخلاف وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود
الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه
اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج
مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية الماهية في الخارج
كما ان للجسم هوية خارجة مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم
في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وقال شارحه فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه وما ذهب اليه
الاول فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى
الكون واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات
من غير اشتراك لفظي وتعدد واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا
يتصور فيه فايدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه وكذا ما ذهب اليه الثاني لانه لا نزاع
للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات ومغايرة بعضها
للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول الشيء في العقل فلا يتم لهم بمجرد نفي الوجود
الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من
الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات بل غاية الامر ان
لا يقولوا الوجود امر زايد في العقل والمعنى الكلي ثابت فيه بل يقولوا زايد عقلا ومشترك في التعقل
بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق

الجمهور من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى
الذي ذكرنا فلا يكون منشا الخلاف ما ذهبا اليه بل نقول ادلة القايلين بان وجود الشي زايد عليه لا تفيد
سوى ان ليس المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي من غير دلالة على انه عرض قايم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القايلين بان وجود الشي نفسه
لا تفيد سوى ان ليس للشي هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قايمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي فان هذا
بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود
زايد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية
متميزة تقوم احديهما بالاخرى كالبياض القايم بالجسم فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة
في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين هذا واكثر ما ذكر في مباحث الوجود نقلناه من شرح
المقاصد فتدبر فانها مباحث نفيسة واما العلامة الجرجاني فقد صرح ان الوجود موجود بذاته جزئي
حقيقي ليس فيه تعدد ولا انقسام قايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
اي المعرى عن التقيد لغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى
كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء
شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض
المحققين من مشايخنا قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ
الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود
كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد وايضا ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب

وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شي من الاشيا بل هو
حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في
صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود
لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة
الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان
وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بتمويه الاوهام وعن الثالث بان هذا طور وراء طور العقل
لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له هذا خلاصة ما ذكره
في حواشي شرح التجريد وان اردت زيادة الاطلاع فعليك بالرجوع اليها والحق انه ان اريد بالوجود مفهومه
المتعارف فالحق ما ذهب اليه الجمهور من انه زايد على جميع الماهيات واجبا او ممكنا وان اريد به شي آخر اما
اصطلاحا او مشاهدة وكشفا فما ذهب اليه المحشي وغيره من الصوفية والحكماء وانما اطنبنا في مباحث الوجود
لان في ذكرها التخلص عن عقايد الخابطين والتمسك بقواعد العلماء المتقنين جعلنا الله تعالى من المتمسكين
بسننهم والمهتدين الى سننهم واماتنا على ما عليه اهل السنة والجماعة بمحمد وآله الطيبين الطاهرين قوله
شرع في مباحث العدم لان العدم مقابل الوجود قال بعضهم في تعقيب البحث عن ان الوجود زايد على الماهية
ام لا بالبحث عن ان العدم ثابت وشي ام لا اشعار لطيف بان هذه المسئلة متفرعة على ما قبلها فان من قال
وجود كل شي نفس ماهيته كالاشعري لا يمكنه ان يقول المعدوم شي على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهما الوجود والعدم ومن قال ان الوجود زايد اختلف في انه هل
يمكن تقرر الماهية في الخارج عارية عن صفة الوجود ام لا فمن جوز قال المعدوم شي وهم اكثر المعتزلة ومن منع
ذهب الى ان المعدوم ليس بشي وهو مذهب اصحابنا والحكماء واتفق الكل على ان المنفي ليس بشي وعنوا
بالمنفي الممتنع الوجود في الخارج فكان محل النزاع هو الماهيات المعدومة الممكنة الوجود في الخارج قوله

هذا الشروع في بيان المختار عند اهل السنة ١٢

وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء ثم ان النزاع في كون المعدوم شيا اولا انما هو في هذا المعنى واما ان
لفظ الشيء يطلق في اللغة على المعدوم الممكن بل على الممتنع ايضا فذلك بحث خارج عن مباحث العقلية قطعا
قوله يصدق المعدوم منفي لوجوب صدق احد المتساويين على الآخر وصدق الاعم على الاخص فيحصل
الصغرى واذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا وكان ثابتا فيصدق المعدوم ثابت وهو الكبرى قوله وان
كان المعدوم اعم مما ينبغي التنبه له ان المراد بالاعم ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر
قوله احد القسمين الاولين وهما مساواة المعدوم للمنفي او كونه اخص منه قوله ويلزم المط وهو ان
المعدوم ليس بثابت قوله فالحصر اي حصر النسب بين المعدوم والمنفي في المساواة والخصوص والعموم ثم
لان بين المعدوم الممكن والمنفي مباينة فلا يلزم من ابطال العموم المط وانما يلزم ان لو ابطل المباينة ايضا
قوله لجواز حصوله اي حصول العام والحاصل ان المعدوم المطلق له فردان المنفي والمعدوم الممكن وح يجوز
حصول المعدوم المطلق في المعدوم الممكن ولا يجوز حصول المنفي فافترقا قوله سلمنا ان للمعدوم ح ثبوتا
بوجه ما اي للمعدوم المطلق حين كونه اعم من المنفي قوله ح اي حين ثبوته في ضمن المعدوم الممكن على تقدير
العموم قوله قولنا بعض المعدوم ثابت اي الموجبة الجزئية لا الكلية لان المعدوم المطلق ليس بثابت في ضمن
المنفي واذا كان الصادق الجزئية لا ينتج المط وهو المنفي ثابت لاشتراط كلية كبرى الشكل الاول فلا يبطل
كون المعدوم اعم فلا يثبت ان المعدوم ليس بثابت قوله الآن ظرف قوله معلوما قوله بهذه الامور اي
بالعلم والقدرة والارادة قوله وتوجيه النقض ان يقال الخ هذا التقرير يشعر بان المراد من النقض
النقض الاجمالي ويمكن ان يكون نقضا تفصيليا بان يقال ان اريد بالتميز التميز في الذهن فالكبرى ممنوعة
والسند هذه الاربعة وان اريد بالتميز التميز في الخارج فالصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما
ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج قوله غير متحققة في العدم اي حالة العدم قوله مع انها غير ثابتة
اتفاقا فالقائل ان يقول لما كان مذهب المعتزلة ان كل معدوم لا يكون ممتنعا ثابت فدعوى الاتفاق في

في هذه المتخيلات غير موجهة ان لم تكن من الممتنعات وان كانت منها فلا وجه لايراده نقضا بعد النقض
بالممتنعات قوله بمثل ما ذكرنا انا نعقل ماهية المركب قبل دخولها في الوجود ونميز بينها وبين ساير الماهيات
قوله وذلك لا يتصور في العدم ضرورة اذ اللاشيء والنفي لا يتصوران الا في الموجود قوله وجودات هذه
الماهيات بل مطلق الوجود اعم من ان يكون وجود هذه الماهيات اولا قوله الثانية ان السواد الجزء هذا
من الاعراض وكذلك الكلي الذي له جزئيات متحققة كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون
كليا ولا معدوما والا لما وجد جزئي من جزئياته وكذلك الجنس وغيره قوله لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها
الى بعضها اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحقيقة كالحجر الموضوع
بجنب الانسان وسيجي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله قوله لزم قيام العرض بالعرض قيل اللونية بالسوادية وقيل
بالعكس قوله مع ان لا احدهما افتقارا الى الآخر لكون الفصل علة لتحصل الجنس وتخصيصه قوله بل وجوده
عين ذاته اي بل وجود الوجود نفس وجوده اذ ليس له حقيقة سوى الكون في الاعيان بخلاف ساير الموجودات
قوله وانت تعلم ان هذا لا يصح اي الامتياز المذكور لا يصح عند الاشعري لان وجود الماهيات كلها عنده
غير عارض لها فلا يبقى فرق عنده بين وجود الوجود وبين وجود ساير الموجودات ولا عند الحكيم فان
وجود الممكنات عنده وان كان عارضا لكن وجود الواجب غير عارض فلا يبقى فرق عنده بين وجود
الوجود ووجود الواجب وايضا فان مغايرة وجود الوجود للوجود ظاهرة فان الوجود صفة للذات
الذي له الوجود ووجود الوجود صفة للوجود الذي اضيف الى تلك الذات ولا شك ان صفة الذات
غير صفة صفتها وفيه نظر لان الامتياز المذكور وان لم يصح عند الاشعري والحكيم الا ان ذلك لا يضر
المص فانه يصلح للتمثيل على مذهبه وذلك كاف له فلا يرد نظر الشارح عليه نعم يرد عليه ان يقال اذا اخذ
كون الوجود موجودا عبارة عن نفس الوجود لم يكن محمولا على جميع الماهيات بمعنى واحد اذ معناه في
الاشياء ان كل واحد منها شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود وقد مر انه لا يطلق على الجميع الا

بمعنى واحد وايضا مذهبه ان الوجود زائد في الواجب والممكن فلو كان الوجود موجودا اولم يكن وجوده
زايدا عليه لزم ان لا يكون واجبا ولا ممكنا فلم يكن الموجود منحصرا فيهما قوله موجودتان قايمتان
بالجسم الاسود يعني انا نختار الشق الاول وهو انهما موجودتان قوله كان احديهما قائمة بالاخرى
قلنا لا نم قوله والا لزم الاستغناء قلنا لم لا يجوز ان لا يكون احديهما قائمة بالاخرى مع انه يحتاج احديهما
الى الاخرى بان يكون قيام احديهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به قوله ثم وانما يمتنع اذا لم يكن العرض
الثاني قايما بشئ آخر قوله او نقول التركيب يعني انا نختار الشق الثاني والثالث وهو ان يكونا معدومين
او يكون احديهما معدومة قوله يلزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظ الامتناع قلنا انما يكون ممتنعا
لو كان تركبه منهما في الخارج وليس كذلك فان التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجودة
في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمين بالموجود في الخارج قوله لا يلزم تركيب الموجود اي الموجود في الخا رج
من المعدوم بل اللازم تركيب الموجود في العقل من المعدوم في الخارج وهو ليس بممتنع قوله يلزم ما ذكرنا
من تركيب الموجود من المعدوم قوله وفي هذا النظر اي في نظر المص نظر يعرف بالتامل وهو ان حكم العقل
بالتركيب في الخارج فيما لا تركيب فيه في الخارج جهل لا حكم العقل بالتركيب في الذهن فيما لا تركيب فيه في
الخارج قوله الفصل الثالث في الماهية لما فرغ عن مباحث الوجود والعدم والحال شرع في البحث عن الماهية
وقدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة
لمعروضية احدهما فهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما قوله اعلم ان لكل شئ كليا كان او جزئيا قوله هو بها هو
اي ذلك الشئ تلك الحقيقة هو ذلك الشئ وهو تفسير لمفهوم الحقيقة اعلم ان الماهية لفظ مشتقة مما هو يعني ما
به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه والماهية اعم من الذات والحقيقة والهوية
لانها اذا اعتبرت مع التحقق اي الوجود الخارجي سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته
واذا اعتبرت مع التشخص سميت هويته وقد يراد بالهوية التشخص فقط وقد يراد بها الوجود وقد يراد بالذات

ماصدق

ماصدقت عليه من الافراد قوله لازما كان كالكتابة بالقوة او مفارقا كالكتابة بالفعل قوله وان لم تخل
الانسانية عن صدق احديهما عليها لامتناع خلو الموجود عن الاتصاف بالمتقابلات قوله لا في الخارج
ولا في الذهن فقد يقول ليس نفس مفهومها قوله وان كان كون ذلك المجرد اشارة الى سؤال يرد على قوله الموجود
في العقل مجرد عن المشخصات وقوله الا ان المراد الخ اشارة الى جوابه وتقرير السؤال انه يستحيل وجود
الماهية المجردة عن المشخصات في العقل ايضا لانها لو وجدت فيه عرض لها الكون فيه وهو من اللواحق
فيكون المجرد عن جميع اللواحق غير مجرد عنها هف وتقرير الجواب ان المراد بتجرد الماهية تجردها عن اللواحق
الخارجية بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة لجميع افرادها واذا كان كذلك فحصولها في الذهن لا ينافي
تجردها عن اللواحق الخارجية قوله ومما ذكرنا من ان المطلق جزء وان المجرد باين المخلوط لكون المجرد
ماخوذا مع حذف المشخصات والمخلوط ماخوذ معها وان الاول غير موجود في الخارج بخلاف الثاني قوله
ظهر ضعف ما زعم افلاطون نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه
يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا واستدلالا على وجوده
بانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه وعلى تجرده بانه قابل للمتقابلات
والا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لانه لو لم يكن في نفسه مجردا عن الكل بل كان في نفسه معروضا
لبعضها استحال ان يكون قابلا لما يقابله لكل البعض وايضا هو قدر مشترك بين المخلوطات والجزء
المشترك بينها يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك فيكون مجردا وعلى
ازليته وابديته بان فساد الخاص لا يستلزم فساد العام وبان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي وهذا ظاهر
البطلان لان المجرد لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه الهويات وان القابل للمتقابلات في الجزئيات
الاشخاص الماهية من حيث هي هي واما وجود فرد فيه يكون قابلا للتشخص بزيد وعمرو فضروري البطلان
وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر فلا كما قال

الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى
باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل
نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان
الذي لنوع النار هو الذي يحفظها ويشرفها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان
الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جوهرا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه
الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان
مشتركة بين جميع الافراد ويكون هناك انسان محسوس وآخر معقول مجرد دايم لا يتغير ابدا كذا في شرح
المقاصد قوله معللا اي معللا على وجوده بان المجرد الخ قوله وانما قلنا ذلك ممّا تمّ زعم افلاطون اي
قلنا ان المجرد هو الجزء المشترك دون المخلوط قوله وهو باق هو ايضا من كلام افلاطون وهو مدعى آخر اي
قلنا ان ذلك المجرد ازلي ابدي كما قررته الآن قوله لان احد المتباينين وهما المجرد والمخلوط لا يكون عين
من المتباين الآخر قوله وهي التي لا جزء لها اعلم ان الاقسام اربعة آ بسيط عقلا لا يلتئم في العقل من
امور عدة تجتمع فيه كالاجناس البسيطة والفصول البسيطة و ب بسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في
الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل و ج مركب عقلي
يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط كالمفارقات و د مركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج
كالبيت والمص لم يذكر تقسيم البسيط قوله عن البدن والروح في هذا المثال نظر لان المراد بالروح اما النفس
الناطقة المجردة كما هو رأي الحكيم او الجسمانية الحالة في مادة البدن الحافظة له كما هو رأي المتكلم وايا ما كان لا
يجوز التمثيل به اما الاول فلانه لا يتصور بينه وبين البدن تركيب اصلا واما الثاني فلان وجوده ليس بمتميز
عن وجود البدن في الخارج وبقاؤه بعد فناء البدن لا يدل على التميز الخارجي والبحث فيه ويمكن ان يجاب عنه
باختيار الاول ولا نم انه لا يتصور بينهما تركيب بل هما جزآن ماديان للانسان وتعلق التدبير بينهما جزء صوري

وباختيار

وباختيار الثاني وعدم التميز في الخارج لشدة الامتزاج لا ينافي التركيب قوله وفي هذا المثال نظر قيل
وجهه ان المثلث هو السطح المحيط به الاضلاع الثلاثة لا المركب منها وقيل السطح والخط لا يجوز ان يكونا مادة
وصورة للمثلث لانه عرض وهما لا يكونان الا للاجسام كما صرح به في شرح الاشارات قوله وذلك باطل ايضا لانه
يلزم منه ان يكون طبيعة النوع هي طبيعة الجنس وطبيعة الفصل قوله وان لم يكن شيء منهما محسوسا اي على تقدير ان
يكونا موجودين خارجيين قوله وان حدث اي ان حدث عند الاجتماع محسوس فذلك المحسوس معلول الاجتماع
اللونية والقابضية قوله خارج عنهما الاولى عنه اي عن الاجتماع يؤيده قوله لخروج المعلول عن علته اذ العلة
هو الاجتماع فهو خارج عنه قوله بل في قابليه اي على تقدير كونه عارضا لهما او فاعليه اي على تقدير كونه معلولا لاجتماعهما
على طريق اللف المشوش والمفروض ان التركيب في السواد ويحتمل ان يكون معنى قوله بل في قابليه وفاعله اي بل
التركيب في الجنس والفصل اي حاصل منهما لا في السواد قوله لا يتميز بعضها عن بعض اي في الخارج قوله وفي هذا
الدليل انظار مشهورة اما اولا فلان قوله وهو باطل لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا يميز
بينهما فتوهم ان هناك احساسا واحدا فتحسس منهما محسوسا واحدا كالبخار فان المحسوس فيه جزآن احدهما
مائي والآخر هوائي مع عدم تميز الحس بينهما واما ثانيا فلان قوله كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية
او بقابضية البصر ممنوع ايضا لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد ويحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة
اخرى فلا يلزم ان يكون الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية او بقابضية البصر واما ثالثا فلانا لا نم انه ان
حدث محسوس يلزم ان يكون عارضا لهما وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المحسوس الحاصل هو مجموع الجنس والفصل
وهو هو قوله اما ان يكون متداخلا او لا المركب ينقسم الى متداخل ومتباين اما المتداخل فهي التي يكون بينهما
تصادق في الجملة بان يصدق احد الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا
وح اما ان يتقوم العام بالخاص نحو الجسم الابيض او لا نحو الحيوان الناطق او بان يصدق كل من الجزئين على بعض ما
يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم من وجه نحو الحيوان الابيض فعلم ان المراد بالمتباين ان لا يكون بينهما عموم في

الحلة لا التباين الاصطلاحي فلا يرد ما يقال الا لزم من عدم العموم التباين ليصح الحصر لجواز التساوي لدخول المتساوية
في المتباينة واما صاحب المواقف فادخل المتساوية في المتداخلة حيث قال ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة
سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة واعترض عليه السيد فقال المشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها
اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية تم كلامه واما المتباينة فهي اما متشابهة او متخالفة كما قرره
الشارح قوله اما متشابهة اي في الماهية قوله كوحدات العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة قوله او متخالفة اي
في الماهية قوله كالهيولى والصورة فانهما متخالفة الحقيقة متباين في العقل دون الحس قوله كاعضاء البدن مثل
الراس واليد والرجل قوله وايضا فالاجزاء اي وتنقسم الاجزاء المتباينة باعتبار آخر الى ما تكون الاجزاء باسرها
وجودية والى ما يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا قوله وهي اما حقيقية اي الاجزاء الوجودية قوله كما سبق مثاله
في العشرة المركبة من الوحدات والجسم من الهيولى والصورة والبدن من الاعضاء قوله كاجزاء الاقرب
قيل عليه لو مثل بالاقربية لكان اولى لان الاقرب مركب من ذات له زيادة القرب والقرب وح لا تكون الاجزاء
باسرها اضافية لان احد الاجزاء ليس باضافي قوله ومن النسبة التي هي بين الاخشاب هي الترتيب بين تلك
الاجزاء فالترتيب احد اجزاء السرير وهو امر نسبي لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها وفي بعض النسخ كسرير الملك
وهذا ايضا مستقيم لتركبه من الاجزاء المادية ومن اضافته الى الملك بل هو اولى من الاول لانه لا نشك ان السرير جوهر
فلو اعتبر في تحقق ماهيته نوع من النسبة لزم تقوم الجوهر بالعرض ويمكن ان يعتذر عنه بان المحال تركب الجوهر
من عرض قايم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزء منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان
اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الآخر وهو ليس بمحال وشيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قوله قيل البسايط
غير مجعولة اعلم ان العلماء بعد اتفاقهم على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى
انها بجعل الجاعل مطلقا وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس

بجعول

بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسايط استدل المتكلمون بان كلا من المركبة والبسيطة
ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان والجواب عن قولهم ان
الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فتنافي البساطة سيجيء واحتج الفلاسفة بانه لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لكن
الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه مح
بديهة واجيب عن استدلال المتكلمين ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وهذا لا ينافي
كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تاثير له فيها وعن احتجاج الفلاسفة بانه ان اريد انه يلزم
ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا يلزم استحالة فانه عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى
الماهية معدومة فيكذب الايجاب ويصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب
الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا تقرر للانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب
واحتج ذلك البعض بما هو مذكور في الشرح مع جوابه وانت بعد التامل في تحرير البحث يعلم ان النزاع لفظي وتحريره
انه قد يراد بالمجعولية الاحتياج مطلقا وقد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الجزء
وان الوجود لما انقسم الى الخارجي والذهني صارت العوارض اقساما ثلثة ما تلحق الوجود الخارجي فقط ويسمى
لازم الوجود كالسواد والبياض والحركة والسكون فانه ليس لازما للماهية من حيث هي بل الوجود ها الخارجي لان من
تصور جسما غير اسود لم يكن متصورا غير الجسم وكذا في غيره وما للوجود الذهني فقط كالمعقولات الثانية
من الذاتية والعرضية وغيرهما فانه ايضا ليس لازما للماهية من حيث هي لانه لا يلزم من عدم تصور كون الحيوان
ذاتيا عدم تصور الحيوان وما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه ويسمى لازم الماهية كالفردية والزوجية
فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا للاربعة اذا عرفت هذا فاعلم ان من قال بمجعولية الماهية مطلقا
اي بسيطة كانت ومركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اي اعم من ان يكون عروضها لنفس الماهية او
للوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى الفاعل او الجزء ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج

الى الفاعل ليس من عوارض الماهية من حيث هي بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد
ان الاحتياج الى الجزء من لوازم الماهية المركبة فان احتياجها الى جزئها بالنظر الى نفس مفهومها قطعا دون البسيطة
وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية فعلى هذا لم يتحقق نزاع في المعنى قوله بالنسبة الى وجودها
يعني ان الامكان ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم فمع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية مطلقا
ومع ملاحظته فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط فان قلت لا مدخل لكون
الامكان اعتبارا عقليا في هذا الجواب فانه لو كان ايضا من الامور الخارجية لتم على ما لا يخفى قلت نعم لكنه
يجوز ان يكون اشارة الى جواب آخر وهو ان يقال لما كان الامكان اعتبارا عقليا وكان عارضا للشيء بالقياس
الى غيره في العقل لا في الخارج فغاية ما لزم من ذلك ان يكون في البسيط شيء في العقل يعرض الامكان له بالقياس
اليه فيكون مركبا في العقل وذلك لا استحالة فيه قوله جميع اجزاء المركب اي عند المتكلم قوله القائم بالغير اي عند
الحكيم ومنشأ الخلاف جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء وعدم جوازه عند المتكلمين فالرائحة عندهم ايضا
قائمة بالجسم بدون توسط الحركة قوله قلت ذلك واجب اي كون بعض الاجزاء مستغنيا دون بعض
واجب قوله وهو مرتبط باللزوم كون الجنس منحصرا في نوع واحد وكون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد قوله
لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية حقيقية
واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قيل هذا اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي اجيب
بان هذا الحكم بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر
والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض بذلك الحكم الكلي واجيب عنه
بان الجزء الصوري منهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها المستتبعة للخواص
كمقاومة العدو وايقاع الرعب وغير ذلك وكحرارة البدن ودفع البلغم وغير ذلك يحتاج الى المادي الذي هو

المفردات

المفردات والآحاد وهي مفقودة في المثال المذكور ورد بان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر
الموضوع بجنبه كمنع جريان الماء والهواء وسيلان التراب وغير ذلك من الخواص فلو كان احتياجها كافيا لكان
المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال ان الافتقار المذكور لا بد منه في المركب
الحقيقي الذي له وحدة حقيقية ومعنى ذلك ان اتصافه بالوحدة وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار كالماهية
المركبة من الجنس والفصل لا في الاعتبارية كالمثال المذكور ولا في الحقيقة التي لها وحدة اعتبارية كالعسكر فانه ليس
له وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع الآحاد الموجودة وليس له جزء سواها فيكون ماهية موجودة في الخارج اذ
لا يتصور عدم المركب الا بعدم شيء من اجزائه ولهذا الاعتبار عُدّ ماهية حقيقية اي موجودة في الخارج يترتب عليها
آثار خارجية لكن ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية تعرض لها بملاحظة الهيئة الاجتماعية التي هي امر
اعتباري فلا يلزم فيها احتياج بعض الاجزاء الى البعض قال صاحب المقاصد ان اريد عدم الاحتياج
اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين
الاجزاء المادية فالاحتياج فيها ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية و
اجاب بان المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج
اذ ليس الموجود من العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف الحقيقة فان هناك صورا تفيض على المواد في
نفس الامر هذا الكلام وليس مراده من قوله محض اعتبار العقل انه اعتبر اجزاء من العسكر والا لم يكن ماهية موجودة
في الخارج لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي قطعا بل المراد ان وجودها ليس في الخارج بل في العقل وح لا فرق بينه وبين
المثال في ان المركب فيهما عين الآحاد وانه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على آحادهما وانه يمكن للعقل ان يعتبر
فيهما هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية لكن معروضها في العسكر ماهية
حقيقية وفي المثال اعتبارية واما المعجون فقيل لا بد فيه من مزاج يستعقب اوصافا اي آثارا صادرة عنه وهو
يحتاج الى الاجزاء الأُخر واما حديث الهيئة الاجتماعية بين مفردات المعجون فقد عرفت انه لا عبرة به فان قيل المعجون

عسكر

غير الحجر الموضوع بجنب الانسان ١٢

عند قوله ورد بان مثل هذه الهيئة الاعتبارية الخ

جوهر والمزاج عرض فكيف يكون جزءا منه قلنا المراد بالمزاج ههنا الصورة النوعية التي هي مبدأ للآثار
المختصة به وتابعة للمزاج الحاصل فيه سماعا كمنات مزداته اطلاقا للمتبوع على التابع مجازا هذا ان اثبتنا
للمعجون صورة نوعية مخالفة لصور مزداته وان اكتفى فيه بمجرد المزاج بالمعنى المصطلح وهو الكيفية المتوسطة
وجعل هو من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء واسند صدور الآثار المختصة به اليه قلنا انه يجوز كون الجوهر
مركبا من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قايم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه ولا امتناع فيه كما قيل في السرير فانه مركب
من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه انما الممتنع ان يحمل العرض
على الجوهر مواطاة وان تركب الجوهر من عرض قايم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا له متقدم
عليه فظهر مما ذكرنا ان المركب الحقيقي الذي وحدته حقيقية لا بد فيه من احتياج بعض اجزائه الى البعض
سواء كان ذلك الاحتياج بين الاجزاء المادية كالانسان المركب من الحيوان والناطق او بين الجزء الصوري
والمادي كالجسم المركب من الهيولى والصورة بخلاف المركب الجمعي الاعتباري الوحدة كالعسكر والمركب الاعتباري
فانه ليس بين اجزائه افتقار اصلا لان الوحدة الاعتبارية ليست بجزء كما عرفت ولا استدعا المقام زيادة
الكلام اطنبنا فيه قوله فيكون الفصل علة لوجود الجنس هو المط المنبا درمما نقله المص عن الحكماء وزيفه
ان يكون مراد الحكماء من قولهم الفصل علة للجنس انه علة لوجود الجنس في الخارج وهم بريئون عنه بل مرادهم
ان الصورة الجنسية مبهمة في العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة
بنفسها واذا انضم اليها الصورة الفصلية عينتها وحصلتها اي جعلتها مطابقة للماهية التامة وصار
بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لرفع الابهام والتحصيل لا لحصولها في العقل لظهور ان المعنى
الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة
مع ان الجنس يحمل على الفصل والعليه بهذا المعنى لا يمكن انكارها واعلم ان الناس اختلفوا في الماهية المركبة
من الجنس والفصل على ثلثة مذاهب الاول ان الجنس والفصل جزءان للنوع في الخارج متميزان عنه بحسب الحقيقة

والوجود

والوجود الا انه لا تمايز بينهما في الحس الثاني انهما جزءان متمايزان بحسب الذات متحدان مع النوع في
الوجود الخارجي وهو مذهب اكثر المتاخرين الثالث ان النوع بسيط في الخارج والتركيب انما هو في العقل
وهو مذهب بعض المحققين قوله كالقوى النباتية فانها فصل للنبات وقايمة بجنسه وهو الجسم قوله فان كلا
منهما ليس علة تامة للآخر اما الجسم فظ واما القوى فلان الجسم يبقى بعد زوال تلك القوى عنه والمعلول
يمتنع بقاؤه عند عدم العلة قوله مع ان لا احد منهما وهو القوى النباتية احتياجا الى الآخر وهو الجسم الذي هو
محله قوله فاذن في التشخص امر زايد على الماهية فسقط ما قيل انه هي قوله والتعين عطف على التشخص
قوله جزء من الشخص اي المتشخص المتعين لانه عبارة عن الماهية مع التعين قوله وهذا ضعيف هذا
التضعيف للكاتبي قوله وجود العارض الا ترى ان العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج
قوله منهما اي من العارض والمعروض قوله فلانم انه اي التشخص بمعنى المجموع موجود فان من يمنع وجود
التعين كيف يسلم انه ومعروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض فقط واجاب عنه صاحب المواقف
باختيار الثاني فان زيدا موجود بلا شك لعاقل وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده والا لصدق على عمرو
فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود بلا شبهة فيوجد ذلك
الآخر وهو المط قال صاحب المقاصد سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز
ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المختصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم
فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج قوله لكان عدما التعين آخر لانه لا يجوز ان يكون عدما مطلقا
لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره فتعين انه عدم مضاف وح اما ان يكون عدما للتعين او
عدما للاتعين قوله ولقايل ان يمنع تماثل التعينات اعلم ان المص منع التماثل بناء على جواز قول التعين
على افراد التعينات بالاشتراك اللفظي قوله لان ضم الكلي الذي هو التعين وانما صار التعين على تقدير
التماثل كليا لانه على ذلك التقدير لو كان جنسا لكان لكل فرد منه تعين آخر يميزه عن ساير التعينات فيلزم

النص قوله كما يقال الانسان الخ قيل ان قولهم يتقيد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص قضية لم يثبتوها
ببرهان بل يتعرفونها بمجرد تمثيل وادعاء ونحن نعلم بالضرورة انا اذا قيدنا كليا كالانسان مثلا
بكلي كالطويل يكون ذلك القيد مخصصا للكلي المقيد ومقللا لاشتراك الافراد فيه وكلما ازداد التقييد
ازداد التخصيص وانتقض الاشتراك فلم لا يجوز ان يصل مراتب التقييد الى قيد يكون معينا للكلي
المقيد قاطعا للاشتراك فيه قوله وفيه نظر الخ اى غير نظر المص قوله امر عدمي فان الشئ المعبر عنه
بالعدم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم قوله وتمايزت تلك الافراد اى افراد التعين بتعين
آخر لان المقدر ان التعين زائد على كل ماهية نوعية فيكون زائدا على ماهية التعين ايضا قوله قولا عرضيا
اى ليس التعين جنسا لتلك الافراد حتى يحتاج الى الفصل لان المحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك
في الماهية دون الاشتراك في العوارض قوله كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك فان الماهية مقولة
على الماهيات التي هي الجواهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة كما يقال الجوهر
ماهية والعرض ماهية وغير ذلك ومقوليتها عليها قول عرضي لانها غير داخلة في حقايقها قوله وان
التعينات متخالفة من تتمة الجواب اى التعين مقول على الافراد قولا عرضيا وتلك الافراد متخالفة بالذات
والحقيقة فلا حاجة لها الى تعينات اخر فلا تسلسل وقيل انه جواب سوال مقدر تقريره لو كان قول التعين
على الافراد عرضيا لزم ان يكون نوع كل تعين الخ منحصرا في شخصه ويستلزم الاحتياج الى تعين آخر قطعا
لوجوده في الخارج ويلزم التسلسل فقال ان تلك التعينات متخالفة بالذات ممتازة بذاتها من غير حاجة
الى تعينات اخر والاقرب انه تتمة الجواب عن احتجاجهم اذ لا يتم الا به قوله بعين ما ذكرتم بيانه ان
اختصاص الناطق مثلا بحصة الانسان من الحيوان متوقف على امتيازها عن حصة الفرس من
الحيوان لكن تميز حصة الانسان من الحيوان يتوقف على اختصاص الناطق بها فيلزم الدور لكن
اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة ثابت فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا

الدليل

لهذا الدليل قوله واجيب حاصله ان الدور معي لا توقفي قوله وهو المط في كونه مطلوبا نظر لان المط
اثبات ان التعين عدمي لا نفي التعين فاللازم من الدليل ليس بمط والمط ليس بلازم قال
صاحب المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود بناء على انه عين الماهية في الخارج
ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما
اليها ولا منافاة بينهما قوله الماهية ان اقتضت التشخص لما فرغ من بحث التشخص اراد ان يشير الى ما به
التشخص قوله لان تعليل تشخص الماهية بالمباين الخ اى علة تشخص الماهية اذا لم تكن تشخص المواد فاما
ان تكون امرا مباينا له اى منفصلا او لا او غير المنفصل اما الحال فيه او المحل له واذا انتفى الاولان
تعين الثالث والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد
ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في المتشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قوله فيعلل كل
التعين المراد بكل التعين معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا
من ان حدوث النفس بعد البدن وتعينها به قوله فللمواد مواد اخر اجيب بان الشئ الذي لا يقبل التكثر
لذاته يحتاج في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة
فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط قوله الى ماهيته بالوجوب بضرورة
انحصار نسبة الوجود الى الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تعين الآخر قوله ونح اى نحن
كون نسبة الوجوب بالامكان ونسبة الامكان بالوجوب يكون الوجوب ممكنا لان امكان النسبة يستلزم
امكان المنتسبين لقيامها بهما وكذا في الامكان قوله الموصوف بالامكان وفيه نظر لان المتصف
بالمتصف بالشئ لا يجب ان يكون متصفا بذلك الشئ اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا قوله وهو مح قيل لا نم انه مح لجواز ان يكون الواجب من هذه
الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا اجيب بانه لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جايز

اى تشخص الماهية

اى ماهية الوجوب

اى امكان الواجب بالوجوب اى الامكان

الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عنه فلا يكون ذاته واجبة فيلزم امكانه ورد بانه اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل طروه عنه ولا محذور فثبت ان امكان الواجب لاتصافه بالوجوب لممكن ليس بمح لكونه غير قادح في وجوبه الذاتي والحق ان امكان الصفة لا يستلزم امكان الموصوف قوله اعني استحقاقه الشيء تفسير الوجوب قوله ولا اقتضاء الوجود ~~اي الاقتضاء~~ معطوف على اقتضاء الوجود قوله الذي هو صفته لقوله لا اقتضاء قوله متقدمان خبر لقوله فلان والمراد من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالطبع لا بالعلية قوله لان ما لا يقتضي الوجود اي لان الذات ما لم يقتض الوجود لا يحصل له الوجود فحصول الوجود موخر عن اقتضاء الوجود الذي هو الوجوب فيكون الوجوب متقدما على الوجود قوله وفيه نظر اذ الوجوب الخ قلت هذا نظر على المدعى بعد اقامة الدليل عليه نعم لو كان منعا لمقدمة الدليل اوله لوجب للمعلل اقامة الدليل عليها قوله والمراد بالامكان في قوله فالامكان سابق على وجود الممكن ان كان الاستعدادي فكونه صفته مم وان كان الجهة فمسلم انه صفة لكنه ليس متقدما على وجود الممكن لان الامكان بهذا المعنى نسبة بين الوجود الواقع محمولا وبين ماهية الممكن الواقعة موضوعا اعلم ان الامكان يطلق بالاشتراك المعنوي او اللفظي على امكان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن دون امر خارجي وهو سلب الضرورة ويسمى الامكان الذاتي وعلى امكان يعتبر بالنسبة الى امر خارجي كقربه من الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثير شرايطه وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها وهو القوة القريبة للفعل وهي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان الفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كاين ويسمى الامكان الوقوعي وبعضهم يسميه بالامكان الاستعدادي وهذا الامكان الاستعدادي يفارق الذاتي بانه غير قابل للشدة والضعف بخلاف الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها وبان ما بالقوة لا يكون بالفعل لكونها قسيمه له

اي حدوثه سابق على وجوده ٢١

وهو قوله ان الوجوب سابق على وجوده ٢١

بخلاف

الاخص وهو سلب الضرورة المطلقة والوقتية عن الطرفين الامكان

بخلاف الذاتي فانه كثيرا ما يكون بالفعل والحاصل ان الاستعداد يبطل عند الفعل دونه واعلم ايضا ان الامكان الذاتي مقول بالاشتراك على اربعة معان احدها الامكان العام وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم وثانيها الامكان الخاص وهو سلبها عن الطرفين المخالف والموافق جميعا وثالثها الامكان الاستقبالي وهو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل والمقام يستدعي زيادة الكلام فليطلب من موضعه قوله وان كان المراد به الجهة كل نسبة بين المحمول والموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية لها كيفية في نفس الامر من الضرورة والدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر يسمى مادة القضية وعنصرها واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة او حكم العقل بها في القضية المعقولة يسمى جهة وهي مراد الشارح بقوله وان كان المراد به الجهة قوله لا نقيض للاعتبارات العقلية فان نقيضها لا يلزم ان يكون موجودا او ايضا المعارضة منقوضة بالامتناع فان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وهو باطل بالاتفاق قيل فيلزم ارتفاع النقيضين اجيب بان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما مح واما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا واعترض ايضا على الدليلين بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لم يتحققا الا باعتبار العقل والتالي بط فان الواجب واجب في نفسه سواء وجد فرض ام لا وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك واجيب بان اتصاف الذات بصفة في الخارج لا تقتضي كون تلك الصفة موجودة متحققة في الخارج الا يرى ان زيدا الاعمى اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج طرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء به قوله لا يكون مركبا لا من الاجزاء الحسية ولا من العقلية قوله لما زاد على الذات بل كان عينها لامتناع الجزئية قوله لما عرفت من ان امكان الوجوب يستلزم امكان الواجب لانه الواجب انما صار واجبا بالوجوب واذا كان سبب صيرورته واجبا ممكنا كان هو اولى بان يكون كذلك قوله ينافي الفرض المذكور وهو كون الوجوب ثبوتيا لان النسب من الامور الاعتبارية كما سيجيء فلا يكون

اي انه يلزم على تقدير كون الوجوب والامكان عدميين ارتفاع النقيضين عن الوجود ١٢

اي بطلق الخلو عنهما النظر عن الوجود ٢١

اي طرفا لوجوده ظرفا للنقيضين ٢١

كلام المعترض معارضا لكلامنا لانا انما حكمنا بكونه نقيضها على تقدير كونه موجوداً لا مطلقا هذا لكن في
كون الوجوب على تقدير كونه نسبة منافيا لكونه ثبوتيا بحثا لانه ان اريد انه مناف عند المتكلمين فمسلم
الا ان كون الوجوب ثبوتيا وعين الذات انما هو على مذهب الحكماء فكونه منافيا عند المتكلمين لا يقدح
في مذهبهم وان اريد انه مناف عند الحكماء فمم لان النسب عندهم موجودة كما سيجي انشاء الله تعالى واذا
لم يكن منافيا لم يرد على الدليل ما قيل كما يرد ان امكان الوجوب لا يستلزم امكان الواجب لما عرفت
قوله فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات لان علتها الذات وهي دايمة بخلاف الممكنات الاخر فان علتها
الواجب مع ارادته فاذا ارتفعت الارادة ارتفع الممكن قوله اعني وجود الممكن فيكون الحاجة متقدمة
على الممكن لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء قوله ونسبة بينه وبين الاثر قيل لما نع
ان يمنع كونها نسبة بين الموثر والاثر لجواز ان يكون نفس الموثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم
قالوا لا معنى للموثرية الا نفس ذات الموثر وذات الاثر قوله لاحتياج الصفة ناظرا الى قوله صفة الموثر
وقوله والنسبة ناظرا الى قوله ونسبة قوله فيكون جمعا بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود
الذي حصل قوله وفيه نظر اي في الجواب عن التشكيكين قوله لانهم اي المشككين قوله ما ذكره اي هذا
المجيب وهو قوله لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية الموثرية ان لا يكون الخ قوله لان عند الشيخ على قوله
وجب ان لا يكون الخ قوله لا فرق بين قولنا ليس للشيء محتاجا الخ هذا بناء على ان الاعدام لا تتمايز
قوله فبطل ما ذكرتم من تتمة كلام المشكك اي بطل ما ذكرتم في اثبات ان علة الاحتياج الى الموثر انما هو
الامكان وربما يقال المراد بما ذكرتم ما ذكرتم في الجواب بقولكم لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية الموثرية
ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات الموثر موثرا والاول هو الصواب لان مراد الشارح بقوله اللهم
الا ان يقول المشكك ان اي على ان الامكان علة حاجة الممكن الى الموثر لا على الجواب وهو ظ وبعضهم حمل
قوله فبطل ما ذكرتم من تتمة النظر اي اذا لم يدعوا ان الممكن لا يكون محتاجا ولم يقولوا ان الشيء لا يمكن

بقول صح

ان يكون موثرا ابطل ما قلتم في الجواب من انه لا يلزم من عدمية الحاجة الخ وهذا ايضا ضعيف لانه ح
ينبغي ان يذكر قبل قوله اللهم الخ قوله في اي اذا قال المشكك ذلك يكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا فرق
الخ بانا لا نم ان الاعدام لا تتميز فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول وايضا الاول نفي الحاجة بالكلية
والثاني اثبات حاجة عدمية وبينهما منافاة قوله يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل
مع وجود الموثر بصفة الموثرية وهو معنى التاثير وحاصله انا نختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين
النقيضين لان آن الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان الموثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى
امتناع التخلف انه لا يتخللهما آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر على معنى
ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود الموثر بصفة الموثرية وهو معنى التاثير فيكون التاثير في آن عدم الاثر
ويكون معنى تاثير الموثر في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود كذا في شرح المقاصد فان قلت سيصرح
المص بعيد هذا بان المراد بالتاثير دوام الاثر بدوام موثره لا الاخراج المذكور قلت ذلك لبقاء
الممكن لا لاخراجه من العدم الى الوجود وربما يجاب باختيار ان التاثير حال الوجود فان اريد بالموجود
في قوله التاثير حال الوجود ايجاد للموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نم استحالته كما في
القابل فان السواد قايم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نم لزومه فان
الوجود الحاصل بالتاثير مقارن للتاثير قال شارح المواقف لا نتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى
جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه
يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا
في الخارج هذه عبارته بعينها وفيها لكن الترديد في جعلها متصفة آت ايضا كما لا يخفى قوله فذلك
ينافي التاثير لغة واصطلاحا لان التاثير لغة هو ذلك الحدث واصطلاحا ايجاد الشيء واصداره واذا

بان يقال ذلك الجعل اما حال الوجود او حال العدم الخ

المراد بالتردد تعيينا للمعناه ... الذي هو المكتوب

اريد بالاستتباع شی ینفک عنه الصدور ولا یلزم ان یکون للموثر تاثیر فی الاثر وذلک ینافی التاثیر وجوابه
ما عرفت من ان المراد بالاستتباع ما هو قوله ان لم یوصف بالامکان بناء علی ان الامکان امر وجودی
عند بعض فلا اشکال لانتفاء الامکان المحوج الی السبب قوله وهو ان علة الشیء عبارة عما یستلزمه
فان هذا المعنی قد سبق فی بحث النوع الثالث للماهیة المتداخل الاجزاء فی کون المراد من قول المص علی
ما سبق من التفسیر ما ذکره الشارح نظر لان المراد من قوله من التفسیر هو معنی تفسیر التاثیر ولم یذکر فی ذلک
الموضع تفسیر التاثیر وفی بعض نسخ الشرح علی ما سبق التفسیر فی بحث التجرد عدم علة الوجود وفیه ما فیه
مع انه لم یندفع الشک بما سبق فی فصل الوجود من ان التجرد لکونه عدمیا یحتاج الی عدم علة العروض لانه
ح یقال تاثیر عدم علة وجوده فی عدم الممکن اما ان یکون حال عدم الممکن فیلزم تحصیل الحاصل او حال
وجوده فیلزم الجمع بین النقیضین فیحتاج الی تفسیر التاثیر بالاستتباع حتی یندفع الشک فیکون المراد
بما سبق هو قول المص قبیل ذلک والمراد من التاثیر ان وجود الموثر یستتبع وجود الاثر وفی بعض
نسخ المتن ان العدم ان لم یوصف بالرجحان بناء علی ان الرجحان ثبوتی فلا اشکال لان احتیاج الوجود
الی المرجح لاتصافه بالرجحان واذا انتفی الرجحان فی العدم انتفی الاحتیاج الی المرجح وان اتصف به فلا
نم ان العدم ح یمتنع ان یکون اثرا فان عدم الممکن اذا اتصف بالرجحان جاز ان یکون اثرا ویکون
الموثر فیه عدم علة الوجود علی معنی ان عدم العدم یستتبع عدم الممکن علی ما سبق قبیل السابق فی تفسیر
التاثیر ان وجود الموثر یستتبع وجود الاثر وهو غیر صادق علی تاثیر الموثر العدمی اجیب بانه علم منه
ان التاثیر استتباع الموثر للاثر لان العلم بالمقید یستلزم العلم بالمطلق وح فالموثر ان کان
موثرا فی الوجود یستتبع وجود الموثر وجود الاثر وان کان موثرا فی العدم یستتبع عدم الموثر
عدم الاثر قوله ای الشک الرابع وهو لزوم کون العدم محتاجا الی الموثر علی تقدیر کون الامکان
علة للحاجة قوله حتی لا یحتاج حتی ابتدائه والفعل بعدها مرفوع والحاصل ان علة الاحتیاج

بدل قوله بالامکان ١١

من صح

الی

63

الی الموثر هو الحدوث فقط او الامکان معه لا امکان الوجود حتی یلزم من احتیاج الوجود لامکانه
الی موثر احتیاج العدم الیه وقوله مع الحدوث یشمل کون الحدوث شرطا للعلة وکونه جزء منها ١١
قوله صفة الوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقیة الوجود بالعدم وهی کیفیة للوجود فیکون صفة
له واعلم ان القائلین بکون الامکان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتاخرون من المتکلمین وان
القائلین بکون الحدوث علة لها هم الاقدمون من المتکلمین قوله متقدمة علی الحاجة فیکون الحدوث
متقدما علی نفسه بمراتب ربع علی التقدیر الاول والثالث وخمس علی التقدیر الثانی لان جزء العلة
متقدم علیها قوله کما فیه بل لا بد مع ذلک الاولویة من عدم سبب الطرف الآخر الذی هو المرجوح قوله
فلا یکون الممکن ممکنا معه لانه یلزم الانقلاب من الامکان الی الوجوب والامتناع قوله لکن التخلف عن
العلة التامة مح لان الممکن یجب وجوده عند وجود العلة التامة والا یبقی ممکنا معها فیجوز وجوده فی
وقت دون وقت آخر فاختصاص وجوده باحد الوقتین ان کان لا لمرجح وقع الممکن لا لمرجح وان
کان لمرجح لم یکن العلة التامة علة تامة بل جزءها وقد فرض انها تامة قوله یسمی الوجوب السابق قیل
کیف یتصور سبق وجوب الممکن علی وجوده وهو قبل وجوده معدوم فیکون ممتنعا بالغیر وبینهما
منع الجمع اجیب بان سبق الوجوب علی الوجود ذاتی وسبق العدم علی الوجود زمانی فلیس الوجوب الا
فی زمان الوجود ولیس الامتناع الا فی زمان العدم فلا اجتماع قوله ویقال له ای للوجوب اللاحق عند
المنطقیین الضرورة بشرط المحمول ایضا وهی ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت
او السلب ولا فائدة فیها لان کل محمول فهو ضروری للموضوع بشرط ثبوته للموضوع کذا فی شرح المطالع
قوله یستصحب الاحتیاج ذکر تلمیذ المص انه انما اختار لفظ الاستصحاب لیشعر بان الاحتیاج
السابق حال العدم مستمر له قوله سابقا علی نفسه لان الامکان سابق علی التاثیر والتاثیر علی الامکان
فالامکان سابق علی الامکان وایضا لو کان ذلک الثبوت بالامکان لزم ان یکون للامکان امکان

اى بين الوجوب والامتناع ١١

آخر وتسلسل وفيه منع ظ قوله خلاف المفروض وهو ان الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء قوله
دوام الاثر بدوام موثره وهذا مبني على تغير التاثير بالاستتباع وفيه نظر لان دوام الاثر وبقاءه اما
ان يكون حاصلا قبل التاثير فيلزم تحصيل الحاصل او لا فيلزم ان يكون التاثير في امر متجدد دون الباقي
والاولى ان يجاب بان التاثير في امر جديد وهو بقاء الاثر واستمراره في الزمان الثاني فلا يلزم ان
لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء
اي الاستمرار فلا يلزم من تاثيره في امر جديد عن الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف
بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد وانما حمل المتكلمين على القول
بالاستغناء جعلهم علة الاحتياج الحدوث فقط او مع الامكان وح يلزم ان يكون الممكن حال بقائه
مستغنيا عن الموثر اذ لا حاجة اليه في الخروج من العدم الى الوجود الذي هو معنى الحدوث بل
الحاجة انما هي في تجدد الامثال في الاعراض ودفع البقاء في الجواهر وتمسكهم بمشاهدة البناء بعد
فناء العلة وهو البناء منهدم لان البناء علة لمعدات البناء وهي تحركات الالات من الخشبات و
اللبنات لا له قوله اتفقوا على نفي القدم لكنهم اختلفوا في طريق نفيه فبعضهم نفوه بالدليل العقلي
كان كل ممكن محدث وبعضهم بالسمعي بالكتاب وهو قوله تعالى والله خالق كل شيء وبالسنة وهو قوله
صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شيء وباجماع المسلمين على نفي قديم قايم بنفسه مع الله تعالى
ويكفر من اثبته قوله والمعتزلة ان انكروا جواب سوال يرد على قوله وصفاته وتقريره ان قولكم
صفات الله تعالى قديمة باجماع المتكلمين بط لانها عندهم غير قديمة فاجاب بانهم وان انكروا الح
قوله هي علة للاحوال الاربع وعند مثبتي الحال منا الاحوال الاربع معللة بالوجود والحيوة والعلم
والقدرة كذا في الحدثي قوله مميز للذات لانه اعتقد ان ذات الله تعالى تساوي ساير الذوات
في الذاتية ويمتاز عنها بهذه الصفة والحق ان ذاته تع تخالف ساير الذوات بالذات لا بالصفة

قوله

قوله لا قول جميع المعتزلة لان قول بعضهم نفي الصفات مطلقا قوله فلا يكون قديمة لان القديم و المحدث
من اقسام الموجود قوله فيكون لذلك الامكان محل غير هذا المحدث لان ذلك الامكان عندهم وجودي
لما سبق وليس بجوهر لكونه امرا نسبيا فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس ذلك المحل نفس ذلك
الحادث الممكن والا لوجد قبل وجوده ولا منفصلا عنه كقدرة القادر مثلا لانها معللة بالامكان
متاخرة عنه فيكون المحل امرا متصلا بالحادث اتصالا تاما يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد
ان يكون قديمة والا لكان لها محل آخر وتسلسل او ينتهي الى محل قديم قوله بان الامكان امر عدمي
هذا جيد لو كان المراد كونه عدميا مسلما عند الحكماء وهو مم عندهم ولو سلم ان الامكان الذاتي
عدمي فالجواب انما يستقيم ان لو كان المراد بالامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان
الذاتي اما اذا كان مرادهم به هو الاستعدادي فلا يصح هذا الجواب لانه امر موجود من مقولة الكيف
قايم بالشيء الذي ينسب اليه الامكان ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث الحادث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة الى ذلك
الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الذاتي لا الاستعدادي
والحاصل ان الحكماء جوزوا كون المراد بالامكان ههنا الذاتي ومعنى كونه وجوديا تعلقه بموضوع
موجود في الخارج وهو ضعيف لان كونه متعلقا به لا يستدعي كونه وجوديا ولو سلم فامكان الشيء بهذا
الامكان صفة له فلا تقوم الا به وكذا جوزوا ان يكون الامكان الاستعدادي وهو وان كان موجودا
لتفاوته بالقرب والبعد لكن لا نم ان كل حادث فهو مسبوق بمثل هذا الامكان لم لا يجوز ان يحدث بدونه
وعدم حدوثه بدونه مبني على نفي الفاعل المختار على ما صرح به صاحب المواقف قوله ولا بالزمان لان
الزمان لا يكون له زمان واجيب بان الحصر معلوم بالاستقراء ولا نم ان تقدم بعض اجزاء الزمان على الآخر
ليس بالزمان وسيجي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى قوله في بيان حقيقة الوحدة والكثرة قال صاحب

الحادث صح

المقاصد الحق ان تصور هما بدهى لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا انفطا
فتعريفها المصنف بعد ما سبق منه انها بدهية لا يكون الا تعريفا اسميا قوله ما لا ينقسم اصلا اى
وحدته وهى الوحدة الحقيقية والمفارقات والنقطة فسقط ما قيل المفارق معروض للوحدة لا
الوحدة نفسها قوله وما ينقسم وهى الوحدة الاضافية وفيه النظر المذكور مع جوابه قوله كالمركبات مثل
الانسان المركب من اليد والرجل والراس قوله والكثرة ما يقابل الوحدة وهى كون الشئ بحيث ينقسم
الى امور مشاركة فى الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد مشاركة فى الماهية قوله الكثرة المجتمعة
من المختلفات وحدة كانسان وفرس وحمار مع قطع النظر عن عروض وحدة الجنسية والجواب
ان يقال قيد الحيثية مراد فى التعريفات وكانه قال الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم
والكثرة كونه بحيث ينقسم كذلك قوله فممنوع لان جهة الكثرة لا يكون الا جهة الكثرة واما كونها موجودة وما
فانما يكون من جهات اخر قوله ان الكلى الطبيعى للكثرة موجود اى ان اراد ان مفهوم الكثرة من حيث
هو مفهوم الكثرة يعرض له الوجود فمسلم لكن لا نم انه لا يعرض له الوحدة قوله ثابتة فى الخارج اى عند الحكيم
وانكره المتكلم قوله وفيه ما مر فى التعين لانه ان اراد بالواحد معروض الوحدة فلا نم انها جزؤه وان
اراد به المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود قوله لامتناع ان يكون عدما صرفا لانها على تقدير وجودها
من الامور النسبية فعلى تقدير عدمها ايضا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما محضا لم يبق فرق
بين قولنا الشئ واحد ومعدوم قوله او عدما لامر آخر غير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجمع فيه
الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فيلزم اجتماع المتقابلين وهو مح
قوله وفيه نظر اى فى الدليل الثانى قوله ذلك اى استحالة كون النقيضين عدميين ولا يلزم من
ارتفاعهما محال لما مر فى بحث الامكان فيذكر هذا الكلام فى تسمية الوحدة والكثرة بالنقيضين بحث
قوله هذا الدليل اى كل واحد من الدليلين قوله والحق عند المص لما تعارض الدليلان الدالان

على وجود الوحدة والكثرة وعدمها قال المص والحق انهما من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لم
يتم الدليلان المذكوران اما الاول فلجواز ان يكون النقيضان عدميين اذا كانا من الاعتبارات
العقلية واما الثانى فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل كذا ذكره الحديثى والظاهر
انه مذهب المتكلم يعنى ان الوحدة ليست من الموجودات العينية بل هى من الاعتبارات العقلية فاذا
اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى وتكون الوحدة ح واحدة بذلك الاعتبار
ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار بخلاف التسلسل اللازم من كون الوحدة موجودة فى الخارج فانه
فى الامور الموجودة المترتبة وهو مح قطعا واما الجواب عنه بان وحدة الوحدة نفس الوحدة فبطلان
وحدة الوحدة متعلقة بالوحدة فكيف يكون نفس الوحدة المتعلقة بشئ آخر قال صاحب المقاصد ان
القول بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الاعيان ومما
ذكرنا ظهر بطلان قول الحديثى واما الثانى فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار لان التسلسل اللازم
من الدليل الدال على عدمها انما هو فى الامور الموجودة فى الخارج فتدبر قوله ضرورة لامتناع صدقهما
على موضوع واحد من جهة واحدة قوله والحق تاخير هذا اى تاخير بيان التقابل بين الوحدة والكثرة
اقول ايراده فى بحثهما استيفاء لهما ولذا ترجمه بالنوع لا يستلزم بطلانه قوله فلا تقابل بينهما بالسلب
والايجاب اى اذا لم يكن بينهما تقابل بحسب الذات فلا يكون بينهما اقسامه الاربعة قوله لوجوب ذلك
اى كون احدهما عدميا فى الايجاب والسلب والعدم والملكة واما التضايف فهو منتف بين الوحدة والكثرة قوله
مكيالا اى عادا مفنيا قوله اضافة عرضت للوحدة فان تعقل المكيال بالقياس الى تعقل المكيل وبالعكس
قوله لاجل هذه الاضافة وهى المكيالية والمكيلية قوله لا بحسب ذاتيهما لان المكيالية والمكيلية خارجتان
عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما والحاصل ان التقابل ليس بين حقيقتيهما اى ليس هو بينهما
لهما ذاتيا كتقابل الانواع الاربعة الآتية بل بينهما تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من المكيالية

والتكميله لما ذكره الشارح والعلية والمعلولية لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة
علة مقومة لها وهي معلولا متقوما بها واستدل الحكماء على انه ليس بينهما تقابل بالذات بوجهين
احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص في موضوع الوحدة والكثرة ليس
كذلك لانه اذا اطرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس وثانيهما ان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فقط واما في التضايف فلان
المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا فيهما واما في التضاد فلان
المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يرفعه واعترض على الوجهين اما على الاول فلان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص كزيد للعدل والجور
او بالنوع كالانسان للرجولية والمرأتية او بالجنس كالعدد للزوجية والفردية بل يكفي الفرض والتقدير
كالانسان للفرسية واللافرسية واما على الثاني فلانه ان اريد ان حقيقة الكثرة متقومة بحقيقة
الوحدة فهو اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلتعقل الكثرة بدون
تعقل الوحدة وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مولو يصدق
على كل جزء منه انه واحد فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين لهما
بل انما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك لانهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اذا اخذ نفس الموضوعين فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بينهما بل يعتبر بين الكثرة
بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك هذا والمفهوم من كتب القوم ان التقابل ان اعتبر بين
مفهوميهما فان اعتبر المفهوم كون الشيء منقسما وكونه غير منقسم كما هو المذكور في المواقف والطوالع
فلا تقابل بينهما بالذات وهو ظ بل بواسطة ما عرض لهما من الانقسام وعدمه وان اعتبر الانقسام

وعدمه

وعدمه فبينهما تقابل ذاتي بالايجاب والسلب الى كلا القسمين اشار شارح المواقف حيث قال
ان بين مفهومي تو بينهما تقابل بالذات او بالعرض وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر
بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور لا بالذات لان الكثرة ملتئمة
من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما
الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين
حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا وهذا هو مقصد القوم في هذا المقام من قولهم لا تقابل بينهما بالذات
وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي طرأت على موضوع الكثرة وابطلتها كالمياه المتعددة اذا
صبت في جرة واحدة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة المعينة اياها كما اذا
صبت في اوان متعددة فقيل انه تقابل بالتضاد لان شان الضدين ان يرد على محل الآخر ان يبطله
وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك ورد بانهما ليسا على غاية الخلاف
ولئن سلم انها ليست شرطا فمحل الكثرة هناك هو الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو
الامر الواحد الذي قد حدث والحاصل انه ليس بين كون الشيء بحيث ينقسم وكونه بحيث لا ينقسم تقابل
بالذات بل بواسطة ما عرض لهما من الانقسام وعدمه وبينهما تقابل الايجاب والسلب بين معروض
الكثرة والوحدة التي هي جزء لتلك الكثرة تقابل بالعرض كما هو المشهور وهو مراد الحكماء بنفي التقابل الذاتي
بينهما ولا تضاد بين معروضيهما سواء كانت الوحدة مقومة او طارئة هذا تحقيق كلام القوم في هذا المقام
وينقح مقالاتهم في هذا المرام وانما اطنبنا فيه لينكشف عن وجه الوحدة والكثرة الغطاء ويحفظ الناظر
عن الزلل والخطاء والله الموفق للتحقيق والهادي الى سواء الطريق قوله في اقسام الوحدات فيه تسامح
والمراد في اقسام الواحد قوله من اقسام الواحد بالعرض والجواب ان هذا القسم ليس من اقسام الواحد
بالعرض بل هو قسم من الواحد لا بالشخص لان الواحد لا بالشخص اما ان يكون جهة الوحدة فيه ذاتية

للكثرة اى غير خارجة عنها وح فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع او جزءها المشترك وهو الواحد بالجنس
اولا فالواحد بالفصل او امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها فهو الواحد بالعرض
وح فاما واحد بالموضوع او واحد بالمحمول او لا ذاتية ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا تكون محمولة عليها
اصلا فهو الواحد بالتعلق لكن يرد على المص انه لم تتعرض له فى اقسام الواحد لا بالشخص فى انما قلنا ان هذا
القسم ليس من الاقسام السالفة لان جهة الوحدة وهى التدبير ليست نفس الكثرة التى هى النسبتان ولا
جزءها وهو ظ ولا عارضا لها محمولا عليها اذ المدبر ليس تلك الكثرة بل هو عارض للنفس والملك فان
المدبر انما يطلق عليهما نعم اذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض
المحمول قوله كالجسم البسيط فانه يقبل القسمة بواسطة المقدار الذى هو الجسم التعليمى الحال فيه قوله بالاجتماع
والفرق بينهما من جهة اخرى ان الاقسام فى الاول موجودة بالقوة لان المتصل هناك شىء واحد وفى
الثانى بالفعل قوله فهو الواحد الغير التام وعند بعض الفلاسفة مسمى بالناقص وفى كتب الامام بالكثير
قوله اما طبيعى اى وحدته بحسب الطبيعة قوله او وضعى اى وحدته بحسب الوضع والاصطلاح قوله او صناعى
اى وحدته بحسب الصناعة قوله كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من
ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا يسمى درهما واحدا وضعيا
وان كانت متصلة فالدرهمان اللذان وزنهما ثلثة ثلثة واحد بالوضع وكثير بالصناعة قوله وان كان
فى الشكل لقائل ان يقول ان الاتحاد فى الشكل هو الاتحاد فى الكيف اذ الشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتحاد فى الكيف لا يسمى مشاكلة بل مشابهة قوله كاتحاد الاجانتين اى الطاستين الواحد اجانة
والجمع اجاجين قوله يسمى مطابقة لانه عند وضع احدهما على الاخرى تطابقت اطرافهما واما الاتحاد فى
ساير الاعراض فليس لاقسامه اسماء خاصا قوله كل شيئين فرضا متغايران اى الاثنينية تستلزم
التغاير عند الحكماء والمعتزلة كان كل غيرين اثنان اتفاقا قوله فقط لانهما مختلفان فى المفهوم قوله فعلى هذا

الاصطلاح

الاصطلاح لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر من الجانبين وهو المعتبر عندهم فى الغيرين وقيام احدهما
بالآخر وكذا الجزء ليس نفس الكل ولا غيره بهذا المعنى للامتناع المذكور قوله وفى هذا نظر لان كون كل منهما
قايما بموصوفه لا ينافى الاستقلال المذكور لانه مفسر بان لا يكون احدهما قايما بالآخر بل يمكن انفكاك كل منهما
عن الآخر وهما كذلك فلا قدح فى الحصر قوله وعلى الاصطلاح الاول وهو ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة من تفسير
الغيرين بالشيئين فقط قوله ان اشتركا فى موضوع كالحركة والسواد فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع
لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود وينبغى ان يعلم ان المراد بالموضوع
فى تعريف المتلاقيين الذى يقابل المحمول لا محل العرض والا لم يصدق تعريف المتلاقيين على الجواهر فلم
يشملها تقسيم المتلاقيين الى المتساويين والمتداخلين وذلك لان جميع الجواهر لا فى موضوع وان كان
بعضها فى محل لان الموضوع محل مقوم لما حل فيه والمحل اعم من ان يتقوم ما حل فيه او يتقوم بما حل فيه ولا يلزم من
انتفاء الاخص انتفاء الاعم فجاز ان يكون لبعض الجواهر محل كالصورة مع ان جميع الجواهر لا فى موضوع
فلم يصدق تعريف المتلاقيين على الجواهر فلم يشملها التقسيم مع ان بعضها اما مساو للآخر او اعم مطلقا
او من وجه واذا حمل الموضوع على ما ذكرنا فينبغى ان يراد بالصدق الحمل مواطاة كحمل الناطق على كل ما صدق
عليه الانسان او اشتقاقا كحمل السواد والحركة على الجسم قوله ان امتنع اجتماعهما من عبارة المص وفيها
نظر لان التباين ان انحصر فى التقابل كان ينبغى ان يقول متقابلان وهما اللذان يمتنع اجتماعهما الا ان
امتنع على ما لا يخفى وان لم ينحصر فلا وجه لترك القسم الآخر قوله فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان
واحد الاولى ان يقول من جهة واحدة كما فعل صاحب المواقف والمقاصد لان اعتبار وحدة
الموضوع والزمان لاندراج تقابل التضاد فالاولى ان يلى احدهما الاخرى واعتبار وحدة الجهة
لاندراج تقابل المتضايفين فالاولى ان تؤخر من الوحدة عن تينك الوحدتين اعلم ان بعضهم اراد
بالموضوع فى تعريف التقابل المحل المستغنى عما يحل فيه القسيم للهيولى ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين

الجواهر اذ لا موضوع لها بهذا المعنى اقول امتناع الاجتماع في الموضوع تصدق مع عدم الموضوع ايضاً
وبعضهم اراد به المحل مطلقاً ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر اذ لها موضوع بهذا المعنى
ممتنعة الاجتماع فيه واذا كان المراد بالموضوع محل العرض او المحل مطلقاً لا الذي يقابل المحمول فالمراد بامتناع
الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والا لادخل في تعريف المتقابلين ما ليس منهما مما يسمى بالتباين
نحو الانسان والفرس فانهما ممتنعا الاجتماع بحسب الصدق فلو اعتبر في التقابل بهذا الامتناع لدخل فيه ما
ليس منه والحاصل ان التباين اعم من التقابل لصدقه على ما يكون امتناع الاجتماع بحسب الصدق ايضاً
فانه قد يسمى بالتباين وليس بشيء من اقسام التقابل فاذا اريد بامتناع الاجتماع في تعريف التقابل امتناع
بحسب الصدق ودخل فيه ما ليس منه وكذا اعم من التضاد والتناقض وهو ظ واما هما فقسمان لان
الاولين وجوديين والثاني من عدمي ووجودي عبر عنهما بالايجاب والسلب قوله احتراز عن
الجسم الابلق اي احتراز عن خروج المتقابلين اعني السواد والبياض المجتمعين في الجسم الابلق عن
حد التقابل بتقدير المضاف فانه لو لم يعتبر وحدة الموضوع لخرج مثل هذين المتقابلين عن حده
لعدم صدقه عليهما لانهما ليسا بممتنعي الاجتماع مع انهما متقابلان فلا ينعكس التعريف فلما اعتبر وحدة
الموضوع دخل مثل هذين المتقابلين في حد التقابل لان امتناع اجتماع المتقابلين انما هو بالنسبة
الى موضوع واحد لا الى موضوعين قوله احتراز عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو وهذا ايضا
على تقدير المضاف اي احتراز عن خروج مثل هذين المتضايفين يعني لو لم تقل من جهة واحدة لم
تصدق تعريف التقابل على الابوة والبنوة المجتمعين في زيد لان امتناع الاجتماع منتف
فلما اعتبر وحدة الجهة دخل مثل هذين المتضايفين في تعريف التقابل لانه تصدق عليهما انهما
ممتنعي الاجتماع من جهة واحدة وفيه نظر لان الابوة والبنوة المجتمعتين في زيد المذكور لما لم
يكن من جهة واحدة ~~بل من جهة واحدة~~ بل من جهتين فلا يضر خروجهما عن التعريف لعدم التضايف

منهما

منهما اذ تعقل بنوة زيد لعمرو ليس بالقياس الى تعقل ابوته لبكر بل بالقياس الى ابوة عمرو نعم
اذا كانت الابوة والبنوة على الاطلاق من المتقابلين احتيج الى هذا القيد قوله احتراز عن مثل انسان
~~اي احتراز عن مثل انسان~~ اي احتراز عن خروج مثل هذين المتقابلين المجتمعين في انسان لان
امتناع الاجتماع انما هو بالنسبة الى زمان واحد لا الى زمانين قوله قد اجتمعا فيه لكن في وقتين قيل
هذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد واجيب بانه قد يقال ولو مجازا اجتمع هذان
الوصفان في موضوع واحد وان كانا في وقتين فقيد بوحدة الزمان دفعا للتوهم المجوز في الاجتماع
في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز قوله وجوديين الوجودي
مشترك بين معنيين الموجود في الخارج وما لا يكون السلب جزء من مفهومه والمراد بالوجودي ههنا
هو الثاني فيكون المتضايفان وجوديين بهذا المعنى سواء قيل انهما موجودان في الخارج او لا قوله
فضدان كالسواد والبياض وعلى هذا فمعنى انهما متقابلان وجوديان لا يتوقف تعقل كل منهما
على صاحبه سواء كان بينهما غاية الخلاف او لا وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد او البياض ذلك الخلاف والتباعد
فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى
الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فالانحصار فيها ظ وان اعتبر الحقيقي وجب جعل
المتعاندين قسما خامسا فالانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري قوله فمتضايفان كالابوة
والبنوة المتضايف ايضا على قسمين حقيقي وهو النسبة العارضة للذات ومشهوري وهو النسبة مع الذات
والاول اعم مطلقا من الثاني قوله فان اعتبر كون الموضوع مستعدا التقابل بالملكة والعدم ما اعتبر فيه
نسبة الوجودي والعدمي الى ما يقبل الوجودي وهو ايضا على قسمين حقيقي ومشهوري لانه ان اعتبر قبول

ذلك القابل للامر الوجودی واستعداده للاتصاف به بحسب شخصه وقتا ما سواء کان فی وقت الاتصاف
بالعدمی کعدم اللحیة عن الاثط او فی وقت آخر کعدم اللحیة عن الطفل او بحسب نوعه او بحسب جنسه فهو
الملکة والعدم الحقیقیان وان اعتبر فیه قبول ذلک القابل له فی وقت معین وهو الوقت الذی یمکن حصول
الوجودی فیه کعدم اللحیة عن الاثط فهو الملکة والعدم المشهوران فالملکة بحسب التحقیق وجودی ینسب
الی موضوع یکون طبیعة ذلک الموضوع الشخصیة او النوعیة او الجنسیة قابلة له والعدم بحسبه عدم تلک
الملکة بالنسبة الی قابلها والملکة بحسب الشهرة ما وجد فی موضوع فی وقت امکان حصولها فیه والعدم
بحسبها انعدامها عنه فی وقت امکانها واعلم ان کلا من التضاد ومن الملکة والعدم بالمعنی الاول اعم
منه بالمعنی الثانی ضرورة ان المطلق اعم من المقید الا ان المطلق من التضاد یسمی بالمشهوری لکونه
المشهور فیما بین عوام الفلاسفة والمقید بالحقیقی لکونه المعتبر فی علومهم الحقیقیة والملکة والعدم بالعکس
حیث یسمون المطلق بالحقیقی والمقید بالمشهوری قوله بالنسبة الی زید الذی صار اعمی فانه مستعد
للاتصاف بالمقابل الوجودی بحسب شخصه قوله والاکمه وهو الذی ولد اعمی فانه مستعد للاتصاف
بالمقابل الوجودی بحسب نوعه وهو الانسان وللقایل ان یقول لا فرق بین الذی صار اعمی وبین
الذی ولد اعمی فی استعدادهما للاتصاف بالامر الوجودی بحسب شخصه وذلک لانه کما یمکن ان یزول
عمی زید المتشخص ویتصف بالبصر کذلک یجوز زوال کمهه ویتصف به قوله والعقرب فانه مستعد
للاتصاف بالمقابل الوجودی بحسب جنسه القریب وهو الحیوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه لانه غیر
واقع قوله فی ذلک ای فی کون احدهما وجودیا والآخر عدمیا قوله بالنسبة الی الاثط بفتح الهمزة
والثاء المثلثة وتشدید الطاء قال فی الصحاح رجل اثط ای کوسج بین الثطط ویقال ایضا رجل
ثط بالفتح وقوم ثطاط قوله لا هذا ولا ذاک ای ان لم یعتبر کون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر
الوجودی لا فی وقت یمکن حصول الوجودی فیه واتصافه به ولا فی وقت ما بحسب شخصه او نوعه او جنسه بل

اخذ

اخذ العدم لا عن الموضوع بل مطلقا فسلب وایجاب واعلم ان تقابل الایجاب والسلب یسمی تناقضا
وهو عند بعضهم منحصر فی القضایا بناء علی انه لا یتصور ورود سلب وایجاب الا علی نسبة مثلا ما لم یعتبر
صدق الفرس واللافرس علی موضوع واحد لم یتصور التقابل بینهما وح یکونان قضیتین وعند
بعضهم یجری فی المفردات ایضا فان قلت قد مر ان المراد بامتناع الاجتماع فی حد التقابل امتناعه بحسب
الحلول اما فی المحل مطلقا او فی محل یتقوم الحال وهذا لا یتصور لا بین الفرس واللافرس ولا بین القضایا
قلت اجیب عنه بان وقوع تقابل الایجاب والسلب علی المفردین والقضیتین بحسب اشتراک الاسم کسایر النسب
فانها کما تکون فی المفردات باعتبار الصدق اعنی صدقهما علی شیء وفی القضایا باعتبار الوجود اعنی
صدقهما فی انفسهما کذلک تقابل الایجاب والسلب یکون بین المفردین بمعنی امتناع الاجتماع فی المحل
وبین القضیتین بمعنی امتناع الاجتماع فی الوجود فان قلت صدق امتناع الاجتماع فی المحل علی الصور
النوعیة کالفرسیة واللافرسیة وعلی الاعراض کالبیاض والسواد ظاهر بخلاف الاجسام فان الحلول
فیهما منتف قلت مفهوم الفرس واللافرس بل مفهوم البیاض واللابیاض لما کانا متباعدین
فی انفسهما غایة التباعد حکم القایل بتناقضهما بان بینهما تقابل الایجاب والسلب للشبه والنظر الی
الظاهر وان کان تقابلهما خارجا عن الاقسام الاربعة قال شارح المواقف من زعم ان بین الفرس
واللافرس تقابل الایجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان یبنی ذلک علی الشبه والنظر الی الظاهر
قوله نظر اجیب عنه بان العدمیین لا تقابل بینهما اذ العدم المطلق لا یقابل العدم المطلق لامتناع کون
الشیء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لکونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا یقابل العدم المضاف
لصدقهما علی موجود هو غیر الموجودین اللذین هما عدمهما ورد الجواب بان التقابل بین العدمیین
واقع کتقابل العمی واللاعمی فانه لا یجوز اجتماعهما فی محل واحد واجیب عن الرد بان اللاعمی الذی هو سلب
العمی انما یکون اذا انتفی العمی وانتفاء العمی بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلیة الموضوع فان کان الاول

اى بين العمى واللاعمى

يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار لحرف السلب
في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل
الايجاب والسلب فلم يتحقق التقابل بين العدميين قوله والا يلزم اى ان كان المضاف مندرجا تحت
المقابل يلزم ان يصير الاخص الذي هو المقابل من الشيء الذي هو المضاف اعم منه قوله والمضاف مندرج
تحت ما صدق عليه المقابل اى المقابل الذي جعل مورد القسمة هو الذات الذي صدق عليه مفهوم المقابل
وهو ليس بمضاف قوله وهو اعم اى مفهوم المقابل من حيث هو او ما صدق عليه المقابل اعم وكذا
الضمير في لصدقه قوله والذي تحت المضاف اى والمقابل الذي هو قسم المضاف اما المقابل بنفسه
اى النسبة وهي كون هذا مقابلا لذاك وهو المضاف الحقيقي او المعروض مع العارض وهو المضاف
المشهوري قوله المثلان لا يجتمعان في محل واحد يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض
يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة فانهم جوزوا اجتماع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الاعراض
اشد من بعض هو اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل واحد قوله ضرورة ان محلهما واحد والتمايز
انما كان بالمحل فاذا اتحد ارتفع الاثنينية قوله التقابل بالذات بين السلب والايجاب يعني ان التقابل
بالذات بينهما بخلافه في البواقي فانه بواسطة فان قلت قد سبق في بحث تقابل الوحدة والكثرة
ان التقابل بين الاقسام الاربعة بالذات وبينهما بالعرض فكيف يصح حصر التقابل بالذات بين
الايجاب والسلب قلت معنى قولنا بالذات هنا غير معناه هناك فان معناه هنا بلا واسطة وهناك
غير عرضي والحاصل ان التقابل بينهما ذاتي اى جوهري داخل في حقيقتها الا انه في الايجاب والسلب
بلا واسطة وفي البواقي بواسطة بخلافه بينهما فانه عرضي خارج عن حقيقتهما فتدبر قوله بل كانا
كسائر المتباينات التي هي ليست بمتقابلة كالفرس والانسان فانهما متباينان وهو ظ وليسا
بمتقابلين اما غير التضاد فظ واما التضاد فلانه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع.

قوله المتولدة اى من التراب او من الروث قوله كالجسم الشفاف وهو ما لا لون له كالفلك قوله والعدم و
الملكة يكذبان اى العدم والملكة يكذبان بشيئين احدهما بسبب عدم الموضوع فانهما يكذبان بسببه سواء
كانا مشهوريين او حقيقيين والاخر بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة اما في العدم والملكة المشهورين
فكقولك بصير واعمى للجنين واما في الحقيقيين فكقولك بصير واعمى للسواد قوله بالحالة الثالثة اما عند من
قال بها وسماها بالناقهة فلا تعاقب واما عند من يقول بان المرض عدم الصحة فلا يصح التمثيل بها اذ
التقابل ح ليس بالتضاد بل بالعدم والملكة قوله الا بين نوعين اخيرين ويلزم من هذا الحصر ان التضاد
الحقيقي لا يكون بين جنسين ولا بين نوعين من جنسين ولا بين الانواع فوق الانين قوله وفي هذا
الاخير نظر وجوابه ان الحركة الى الوسط لا تضاد السكون بحسب التحقيق بل بحسب الشهرة فان السكون عدم الحركة
عما من شانه الحركة واما المص فما اعترف الا بتضاد الحركتين اما بتضاد الحركة والسكون فكلا
اعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا للمشهوري كذا في شرح التجريد قوله في العلة والمعلول لما
كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد
مباحثهما في الامور العامة قوله مطلقا اى سواء كان الاحتياج بحسب الماهية والوجود او بحسب الوجود فقط
قوله وهو الصورة قيل ان صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس بحاصل بالفعل اجيب بان
الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليس الحاصلة في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها قوله وهو المادة ليس المراد بالعلة الصورية والمادية الجوهر
بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة واعلم ان حصر الجزء
في الصورة والمادة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده وجعله الامام مبنيا
على انه لا تغاير بين الجنس والمادة والفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو ان الجنس اذا اخذ من
حيث هو جزء اخذ بشرط لا شيء سمي مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة قوله ويسمى المادة العنصر اى

اى للمادة اسما متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة لتوارد الصور المختلفة عليها واسطقس
لانتهاء التحليل اليه وعنصر لما ذكره الشارح وقد يعكس تفسير كل من العنصر والاسطقس بتغير الآخر و
قابل وهيولى لاستعدادها للصور قوله فى وجود الشئ انما قال فى وجود الشئ للاشعار بان الفاعل والغاية
من علل الوجود فقط لان الشئ يفتقر اليهما فى الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما بخلاف المادة والصورة
فان الشئ يفتقر اليهما فى ماهيته كما فى وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل
قوله وفى الحصر نظر اى فى حصر ما يحتاج اليه الشئ فى الاربعة لخروج الشرط والآلة والموضوع وعدم
الموانع ويحتمل ان يكون النظر فى حصر الذى ليس بجزء فى الفاعل والغاية قال صاحب المقاصد ان ما
ذكر فى بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشئ وما لاجله الشئ سوى الاستقراء
والاولى التمسك بالجواب وهو قولهم ان الشرط وارتفاع الموانع من تمة الفاعل لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع فلا حاجة الى افرادهما بالذكر
وقد يجعلان من تمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصولهما ومنهم من جعل الادوات
من تمة الفاعل وما عداها من تمة المادة والموضوع شبه المادة فى كونها قابلا فجعل من عداده ولم محلام
يجعل قسما برأسه واما المعين والوقت فهما من الشرايط فان قلت لا يجوز جعل ارتفاع المانع جزء للفاعل
والالكان المؤثر فى الموجود معدوما وهو بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا انه جزء له حقيقة بل معناه
انه من تتمته وداخل فى عداده على معنى ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجد حاصلا دون عدم الموانع
وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن ترك افراده بالذكر قوله عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشئ بمعنى
انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة لانها قد يكون بسيطة فان قلت
لا بد من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فالتركيب لازم قلت الامكان معتبر فى جانب المعلول ومن تتمته
فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته قوله الواحد بالشخص احتراز عن الواحد بالنوع فان فيه اختلافا كما

بعيد

بعيد هذا قوله فيكون مستغنيا قال البخارى فى هذا الدليل نظر لاختلاف جهتى الاحتياج والاستغناء فان
احتياج المعلول الى هذه العلة المعينة من جهة كونه واجبا بها واستغناؤه عنها من جهة كونه واجبا بعلة
اخرى ولا استحالة فى ذلك فان الشئ جاز ان يحتاج الى آخر من جهة وان يستغنى عنه من جهة اخرى والجواب ان
احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى
سبب واحد او الى سببين قوله والمعلولان المتماثلان اى المتحدان بالنوع لا يجوز تعليلهما بعلتين
مختلفتين عند المتكلم ويجوز عند الحكماء والامام على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا
آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد
فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص قوله لذات السواد والبياض اى
لنفسهما لا الذات العارضين لهما لان التضاد انما عرض للسواد والبياض لا لذات الاسود قوله
وفيه نظر قيل فى هذا المثال نظر اذ مضادة السواد البياض عين مضادة البياض السواد وقيل فى كون
التضاد معلولا للمتضادين نظر لانه معنى عقلى لازم لهما وليس كل لازم لشئ معلولا له بل الامر بالعكس والجواب
اما عن الاول فبالمنع وسنده انه لو صح ما ذكرتم لكان العرض الواحد قائما بمحلين فلكل منهما مضادة
اخرى وذلك مثل الاخوة اذ ليست الاخوة الواحدة قائمة بالشخصين جميعا بل لكل واحد اخوة اخرى واما
عن الثانى فبانا نعلم بالضرورة ان تضاد البياض السواد معلل بنفس البياض لا بغيره وبالعكس وقيل
وجه النظر ان اختلاف المعروضات موجب لاختلاف العوارض قلت التماثل لا يمنع الاختلاف بالشخص
ولا يبعد ان يكون وجه النظر ان المثال انما يصح عند من يقول بان المضادة التى هى من الاضافات امر
ثبوتى على ما صرح به صاحب المواقف قوله والمركب قد يتعدد اثاره وهو ظ وقد لا يتعدد كصفة العشرة
الحاصلة من مجموع احاد العشرة والعلم بالمقدمتين الموجب للعلم بالنتيجة على راى الحكيم قوله اذ اللوازم
معلولات الملزومات فيه بحث مر آنفا اللهم الا ان يراد بالعلة العلة القابلية لا الفاعلية قوله فلا يرد فيه

والابيض صح

اى كل معلول لشئ فهو لازم له

وهو مضادة السواد ومضادة البياض

في ان يكون اللازم معلولا للملزوم الذى هو علة قابلية له

التقسيم المذكور بان يقال ان دخل لزم كذا وان خرج لزم كذا وحاصل الجواب انا نختار كلا من شقي الترديد
اى الدخول والخروج ونمنع لزوم التركيب في النفس بناء على ان الامر الاعتبارى الذى لا تحقق له في الاعيان لا يكون
جزءا من الفاعل ولا عارضا له معلولا له هذا على تقرير الشارح وهو موافق لتقرير صاحب المقاصد واما كلام البخارى
والاصفهانى وشارح المواقف فهو صريح في اختيار الشق الثانى وتقريره انا نختار الشق الثانى الا ان
المصدرية لكونها من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها لان المحتاج
الى الموجد ما له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى تتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها
فهو في الامور الاعتبارية غير ممتنع قوله لا ينافى البساطة وقيل انما قيدها بهذا ليلا يمنع اقتضاء الجسمية
قبول الاعراض على تقدير ان تكون عدمية قوله بل هى مركبة من المادة والصورة ظاهر ان مراده بالتركيب
التركيب الخارجى وهو موهم لوهن ما قاله الاصفهانى واما المعارضة بالجسمية فساقطة فان الجسمية
وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان وغير ذلك ولا
امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات فالصواب في تقرير جواب الحكماء عن المعارضة
ان يقال سلمنا ان الجسمية بسيطة في الخارج لكن فيها تعدد جهات فيجوز صدور الآثار عنها سلمنا
عدم تعدد الجهات لكن لا نم انها مصدر لاثرين فان الحصول وجودى معلول للجسمية من باب
التاثير لكن قبول الاعراض وان سلم كونه وجوديا هو من باب التاثر واعلم ان الاختلاف الواقع بين
الحكيم والمتكلم في جواز صدور الآثار المتعددة عنه تعالى لفظى قيل انه مبنى على كونه تعالى بسيطا حقيقيا
ام لا فعند الحكماء لما كان تعالى بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الجهات غير متعددة لا بحسب ذاته ولا بحسب
صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية منعوه والاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن بسيطا
حقيقيا من جميع جهاته فجوزوه وقيل على كون المبدأ موجبا او مختارا قوله قيل الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا معا قايله الفلاسفة وبنوا عليه ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية خلافا للاشاعرة
حيث

حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زايدة على ذاته وهى صادرة عنه وقائمة به قوله ولاجل ما ذكرنا
من عدم المنافاة بين عدم الاستلزام باعتبار والاستلزام باعتبار آخر قوله بالامكان العام الذى لا
ينافى وجوب الاستلزام اى وجوب استلزام القابل المقبول وذلك لان الامكان العام ينفى الضرورة عن الجانب
المخالف فاذا انتفت الضرورة عن جانب السلب بقى جانب الوجود اعم من ان يكون جايزا او واجبا فلا ينافى
الوجوب فيستلزم القابل المقبول بالوجوب ايضا فينتفى التنافى بين اللازمين وهما الاستلزام وعدم
الاستلزام فينتفى بين الملزومين ايضا وهما الفاعلية والقابلية فيجوز ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ايضا صح
قوله قد سبق اى لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا لا نم كون القبول اثرا قال البخارى ان
الحكماء قالوا الواحد لو كان قابلا وفاعلا لكان مصدرا لاثرين بل ذكروا انه لما كانت جهة الفعل غير جهة
القبول يكون في ذات الواحد جهتان فلا يكون واحدا حقيقيا لا كثرة في ذاته والكلام فيه قوله
في مباحث الاعراض انما قدم مباحث الاعراض على الجوهر لانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجوهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجود الجوهر قوله المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع والجواهر كلها مقولة واحدة فصار
المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا احدها الجوهر وباقيها الاعراض قوله عرض يقبل
القسمة لذاته اعلم ان القسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية بان ينفصل
وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والمراد بالقسمة في حد الكم الاولى فيدخل
فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى دون الثانية فانها لا تلحق المنفصل لان الملحوق
يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين على صح
بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه قوله
وسيجى مثاله وهو كالجسم الطبيعى فانه قابل للانقسام لقبول حالة اياه وهو الجسم التعليمى وكاللون قوله

عن الاعراض النسبية وهي سوى الكم والكيف قوله الوضع وهو مشترك بين معانٍ قبول الاشارة الحسية
ومنه تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنه تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية فهذه هي المقولة فلا تكون النسبة الاولى كافية في الوضع الذي هو من
المقولات والهيئة والعرض متقاربا المفهوم لا تفاوت بينهما الا باعتبار الحصول في مفهومها والعروض في
مفهومه وقيل انهما مترادفان قوله اي تكون اي تلك الهيئة وهو تفسير لقوله والى الامور الخارجية قوله كسائر
الاعراض كاللون مثلا اذ ليست علة حصول نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض قوله ليتميز الانتصاب مثلا عن
الانتكاس اللذان هما نوعان من الوضع وانت خبير بانه لا يجب في تعريف الجنس التعرض لقيد يتميز به بعض
انواع الجنس عن البعض قال البخاري والحق ان هذا القيد حسن لكن لا لما قالوا بل لان الامر كذلك
قوله ويقال له الجدة وهي الغنا من وجد في المال وجدًا وجدةً اي استغنى والغنا بالكسر والقصر اليسار و
الفرق بين الغنا والجدة ان الجدة كثرة المال فقط والغنا يكون بالمال وغيره من القوة والمعونة وكل ما ينافي
الحاجة لكن الجوهري لم يلتفت الى هذا الفرق بل فسر كلًّا به قوله يحيط به سواء كان المحيط امرا خلقيا كالاهاب
للهرة مثلا اولا والثاني اما ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم
والعمامة والخف قوله في هذا الاصطلاح وان كان ملكا في اصطلاح الفقهاء قوله كالقاطع اي كقطع
القاطع وكذا الحال في قوله كالمنقطع اي كانقطاع المنقطع والا فالقاطع والمنقطع مثالان للشيء المؤثر
والمتأثر لا لنفس المقولتين واعلم انهم اختلفوا في الاعراض النسبية اهي تلك النسبة ام الهيئة الحاصلة
بسببها والى كلٍّ ذهب طائفة لكن المص خلط على ما لا يخفى على المتأمل قوله وهذا كلام لا وجه له بحسب
العربية ولا بحسب الاصطلاح اقول وجه الاول ما ذكره والاصطلاح لا مشاحة فيه فلا يتوقف على وجه
قوله بل مشهور عند ارباب الصناعة لان التعويل فيه على الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود قوله ان المقولات تنحصر في ثلثة اي مقولات الاعراض وبالجوهر تصير اربعة

وبعضهم

وبعضهم جعل مقولات الاعراض ثلثة وذكر النسبة الشاملة لبقية الاعراض بدل الاضافة وبعضهم جعلها
اربعا وعد الحركة مقولة برأسها قوله خارجتان عن هذه المقولات يعني لما حصروا المقولات في العشر بمعنى
ان شيئا من الماهيات الممكنة التي يحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها ورد
الاشكال بالوحدة والنقطة قوله بما ذكرنا وهو قولنا ما لا يقبل القسمة واللاقسمة اما اذا فسرناه بما ذكره
المص وهو قوله ما لا يقبل القسمة فلا خروج عن مقولة الكيف واجيب بانهما من الامور العدمية كالعمى و
الجهل والحصر انما هو للاعراض الوجودية وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنمنع لم تنحصر الاعراض في التسع
بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية فلا ترد ان علينا الا اذا ثبت ان كلا منهما مقول على ما تحته
قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا ولم يثبت شيء من هذه الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما
قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة
الكيف اما النقطة فلكونها من الكيفيات المختصة بالكميات واما الوحدة فبالتزام كونها من الكيفيات ومنع
انحصار الكيف في الاقسام الاربعة المذكورة اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء وهو غير تام قوله وان جنسية
هذه المقولات من قول المص عطف على ان الوحدة يعني ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور
التسعة مبني على كونها اجناسا لما تحتها وعلى انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء منها معلوما
لجواز كونها اعراضا عامة لما تحتها فلا تكون اجناسا ولجواز كون العرض جنسا لها فلا تكون عالية وقول المص
وان العرض الخ رد للاحتمال الثاني وتحقيقه ان المعنى من العرض ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما
يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الاعراض هذا لكن يتجه ان يقال ان الظاهر من قول المص
واعلم ان الوحدة والنقطة الخ انه اعتراض منه على الحكماء مع ان الثالث وهو قوله وان العرض الخ لا يصح
جعله اعتراضا وهو ظ بل هو جواب لما يقال ان العرض يجوز ان يكون جنسا لهذه المقولات فلا تكون اجناسا
عالية فجعل قوله ان الوحدة وقوله وان جنسيتها اعتراضا عليهم وقوله وان العرض الخ جوابا للاعتراض
مبتدأ

الوارد عليهم كما يفصح عنه كلام الاصفهانى خلط الكلام وتبتير له فليتامل واعلم ان صفات البارى
وان كانت ممكنة لكنها غير داخلة تحت شى من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما
عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قدم ليس
بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه قوله جمهور العقلاء اى الحكماء والمتكلمين اما عند الحكماء فلما
ذكر فى المتن واما عند المتكلمين فلان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وفيه نظر فان ذلك هو انتقال الجوهر
واما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر كذا فى المواقف قوله فلا يبقى تلك الاعراض
موجودة لانه لما كان لمحلها مدخل فى تشخصها لم يتصور مفارقتها عنه ببقاء تشخصها بل يجب انتفاؤه
فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه قوله امر امفارقا اجيب بانه لا يجوز
ان يكون العلة امرا مفارقا والا لزم استغناء الاعراض عن الموضوع لان العرض ح فى وجوده و
تشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود هو التشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا
عنه وهو باطل قوله فان علت اى فى الجواب قوله وان يمنع توقف حلول تلك العوارض عطف على قوله ان يمنع
الحصر واجيب عن هذا ايضا بان المحل متقدم على الحال والحلول ضرورة فلو كان تعين المحل للحال او لحلوله
لزم تحقق المتعين بدون تعينه قوله باعتبار الحيزين اى المنتقل منه والمنتقل اليه فان علت رايحة التفاح
تنتقل منه الى مجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فكيف يجوز اجماع العقلاء
على امتناع الانتقال على الاعراض علت ان الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر من الرايحة والحرارة مماثل
للاول الحاصل فى التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة
او يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب باستعداد
يحصل له من المجاورة او المماسة قوله وفيه نظر قال البخارى هذا النظر ليس بشى اذ لا عبرة بما ذكره بعد
ظهور ضعفه وابطال ما تمسكوا به الزاما وتحقيقا قوله لو بقى لامتنع زواله اى لو بقى فى الزمان الثانى

وجوده امتنع زواله فى الزمان الثالث وما بعده قوله لاقتصاره على لزوم الدور اللازم من الشق الاول
وهو ان يكون عدم الجوهر لانتفاء شرط هو عرض ولم يتعرض للزوم التسلسل ايضا لكان الشق الآخر ايضا
مرادا من قوله فيعود الكلام اليه والحاصل ان قول الشارح لاقتصاره الخ جواب سوال مقدر تقريره ان
المص ما اقتصر على الشق الاول بل قال فيعود الكلام اليه وهو لا يدل على ذلك فاجاب بان المص لو لم يقتصر
على الشق الاول من الترديد لم يقتصر على لزوم الدور بل تعرض للتسلسل ايضا فعلم انه اقتصر على الشق الاول
ويمكن ان يقال انما اقتصر على لزوم الدور لاستلزامه التسلسل كما بين فى موضعه قوله اى لا نم ان البقاء عرض
قايم بذات الباقى وانما يلزم ذلك لو كان موجودا وليس كذلك بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به
العرض كالجوهر قوله واجيب عن الدليل الثانى بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض اى اجيب من
طرف الحكماء والمعتزلة عن الدليل الثانى للاشعرى باربعة طرق آ ان عدم العرض لذاته ب انه لمباينه
عن محله ج انه لانتفاء شرط هو عرض د انه لفاعل مختار وتوجيه الاول انا نختار انه يزول بنفسه قولكم
لو زال بنفسه لكان ممتنعا قلنا ان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد وجد فيجوز ان يقتضى ذات
العرض عدمه فى زمان معين بشرط ان يبقى ازمنة كثيرة واستحالته ممنوع قوله وايضا الالزام مشترك اى
هذا الدليل الذى ذكرتموه فى بيان امتناع زوال الاعراض فى الزمان الثالث والرابع وارد على مدعاكم
ان الاعراض يزول فى الزمان الثانى بان يقال لا يجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما
لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه فى صورة النقض فهو جوابنا عنه فى صورة النزاع
وح يكون قول المص والالزام مشترك نقضا اجماليا اى لو صح ما ذكرتم من انه لا يجوز وجود العرض
فى الزمان الثالث وما بعده يلزم ان لا يكون العرض جائز الوجود فى الزمان الاول والا لامتنع زواله
فى الزمان الثانى بعين ما ذكرتم هذا على تقرير الشارح والمفهوم منه ان قول المص والالزام
مشترك طريق آخر غير الطرق الاربعة والاولى ان يجعل من تتمة الطريق الاول كما فعله الاصفهانى

وغيره بان يقال عدم العرض يقتضيه ذاته بعد ازمنة فان قلتم يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا
الالزام مشترك الى اخر التقرير قوله بان نقول زوال العرض ح اى زواله وبطلانه لا يمنع زواله في الزمان
الثاني كما ادعاه الاشعرى قوله ولا نم ان شرط الجوهر هذا المنع غير مذكور في المتن وكانه راجع الى الطريق
الثالث قوله لجواز ان يكون العرض الذى هو شرط الجوهر غير العرض الذى هو مشروطه بان يكون الاول
غير قار الذات والثانى قار الذات قوله وقد تمسك النظام بهذا الدليل وتقريره انه لو بقى الاجسام لامتنع
زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنتفى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لموثر وجودى
ولا لموثر عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الدليل وفساد مقدماته قوله وفيه نظر والجواب ان
مراد المص بقوله اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين انه لا فرق بين جزمنا بان العرض الواحد
لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهى بلا اشتباه
فكذا الاول كما هو عبارة المواقف وصرح شارحه به حيث قال ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة
الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا
على سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد
قوله كيف يسلم استغناء الثاني اى كيف يسلم انتفاء الامتناع بل يجوز امتناع الغيرية قوله لما مر في باب العلل و
المعلولات من انه يلزم استغناء المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منها قوله وفيه ما قد عرفته
يحتمل ان يكون المراد بما عرفت ما ذكره في النظر انفا وتقريره ان يقال ان القايل بجواز قيام العرض
الواحد بمحلين كيف يسلم امتناع اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد ويحتمل ان يكون المراد به ما مر
في فصل بيان امتناع الاستغناء من منع حصر العلة في نفس الماهيات وتشخص افرادها وتقريره ان يقال
انما يلزم اجتماع العلتين ان لو كان المحل علة والدليل الذى ذكرتم في بيانه غير تام لابتنائه على انحصار
العلة في المذكورين وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا قوله المتماثلة الحقيقة احتراز به عن المتخالفة

الحقيقة

75

اى بالمضافين الذين هما الاب والابن

الحقيقة كالابوة والبنوة فان القايم بهما ليس واحدا قوله كالجوار فانه قايم بالمجاورين والجوار القايم
بهذا متحد في الحقيقة بالجوار القايم بذاك وكذا القرب اعلم ان بعض قدماء المتكلمين جوزوا قيام العرض
الواحد بمحلين زعما منهم ان القرب قايم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتفقة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قايم بالطرفين بل القايم بكل منهما فرد مغاير للقايم بالآخر غاية الامر
تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من الاشتراك النوعى الاشتراك الشخصى وبهذه المشاركة النوعية كافية في
الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية بل ربما يوجد الارتباط بدون الوحدة
النوعية ايضا اذ لا يشتبه على ذى مسكة ان الابوة والبنوة متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع
وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن قوله بان احالة عدم الانفكاك الى احتياج التاليف
الى الجوهرين ليست اولى الخ اى لا نم ان عدم الانفكاك للتاليف القايم بشئ لا واحد حتى يلزم قيام العرض
الواحد بمحلين لم لا يجوز ان يكون عدم الانفكاك بسبب احتياج احد الطرفين الى الآخر او بسبب الفاعل
المختار بل احالة عدم التفكك اليهما اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين على ما لا يخفى
اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه
في جزء محله اى يكون قايما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كالوصف بالعشرة الواحدة وهذا
مما لا نزاع فيه لاحد وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه فالحكيم يجوزه والمتكلم
يمنعه واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فبطلانه بديهى والمذكور في معرض الاستدلال للتنبيه
فما نقل من ابى هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه
وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان
مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بداهة كذا في شرح المواقف وهذا آخر الكلام في الامور الكلية

كالنقطة والسطح

قوله البحث الاول في اقسامه انما قال في اقسامه ولم يقل في انواعه لان الماهيات التي يصدق عليها
رسم الكم جاز ان لا يكون مختلفة بتمام الماهية اذ جنسيته غير متحققة كما مر وقدمه على ساير المقولات لكونه
اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض
النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات اعلم انه لا طريق الى تعريف
الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة لانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا
تحد اصلا ولا ترسم بالرسم التام لانه لا بد ان يوخذ فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها لا تشترك في
حد واحد كما اذا اثبت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتدئ الاربعة الباقية من
السابع لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بين الستة والاربعة وايضا اذا قسمت الخمسة الى اثنين
وثلثة لم يكن هناك حد مشترك قوله فهو المقدار قيل الزمان مقدار فكيف يكون المقدار مقابلا له اجيب بان
الزمان وان كان مقدارا الا انه في الاصطلاح خص المقدار بما يكون قار الذات قوله فهو الخط فان
اي نقطة من الخط فرضت فهي نهاية للجزء المفروض فيه وبداية لآخر قوله وبه ينتهي السطح قال النجاري
اي ان كان متناهيا بحسب المقدار والوضع ليلا ينتقض بالسطح الذاهب الى غير النهاية في العرض
والعمق وبالسطح الكري المحيط بالكرة كما ان الخط ينتهي بالنقطة اي ان كان متناهيا مقدارا ووضعا
ليلا ينتقض بالخط الذاهب الى غير النهاية وبالخط المحيط للداير وقال صاحب المقاصد ان عروض السطح
للجسم التعليمي والخط للسطح والنقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم امتداد الاخذ في جهة ما بمعنى
نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه قوله وبه ينتهي الجسم ان كان متناهيا في الذهاب في الجهات قوله فهو الجسم
التعليمي اعلم ان لفظ الجسم عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا
لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي علة فاعلية لاثار ما هي فيه من الاجسام وعرف
بانه جوهر قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وسيجي تحقيق قيوده في موضعه ان شاء الله تعالى

وثانيهما

76

وثانيهما يسمى جسما تعليميا لانه يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل
والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان
لانها اسهل ادراكا لكونها متسقة منتظمة لا ينازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا وعرف
بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وقولنا المتقاطعة الخ للاحتراز عن السطح لدخوله
في الجنس الذي هو الكم ولو اريد جمعهما في رسم قيل هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من
غير ذكر الكم والجوهر قوله الثخين الثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والثخن حشو ما بين السطوح قيل عليه انه منقوض بثخن الكرة لان
السطوح منتفية فيها فالصواب ان يقال الثخن ما يحصره سطح واحد او اكثر ويمكن ان يقال ان التنوين انما
هو ليخرج الجسم المتناهي فلا نقض قوله فعمق فهو الثخن النازل كما ان السمك هو الثخن الصاعد قوله هذا اي كون
العمق هو البعد المقاطع للطول فقط قوله وادخل الواو للحال على هو اي في قوله هو المفروض ثانيا قوله
لم يرد عليه هذا النقض لان العمق ح يكون البعد المقاطع للطول والعرض ويكون غير الطول واقعا بين
المعطوف والمعطوف عليه قوله لكن الرواية هو الاول وهو الرفع بدون واو وفي هو ح يبقى الاعتراض واردا
وبعضهم وجه كلام المص اما على تقدير الجر فبان الواو سقطت عن قلم المص او الناسخ الاول سهوا واما على
تقدير الرفع فعلى تقدير كون الطول عبارة عن البعد المفروض اولا يجوز ان يكون المراد ان البعد المقاطع
للبعد المفروض اولا هو العمق اذا كان البعد المفروض اولا قاطعه العرض وهو صحيح نعم لا دلالة لظاهره
على هذا المراد وعلى تقدير كونه عبارة عن اطول الامتدادين فظ لان البعد المقاطع لاطول الامتدادين
المتقاطعين يكون بعدا ثالثا لهما على ما يشهد به الطبع السليم والذهن المستقيم اذا عرفت هذا فالطول
له معان خمسة الامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل
اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد والامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه والامتداد المفروض اولا

وهو احد الابعاد الجسمية واطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور
والامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها والمص سمى البعد
الآخذ فى ذوات الاربع من ظهره الى اسفله طولا وهو فى اصطلاح الاخرين عمق وقد خالف اصطلاحهم
والعرض له معان اربعة السطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض
والامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوايم وهو ثانى الابعاد الجسمية والامتداد الاقصر
والآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والمص سمى الامتداد الآخذ من راس الحيوان
الى ذنبه عرضا وهو فى اصطلاح الاخرين طول والعمق ايضا له معان اربعة الثخن اعنى الجسم التعليمى
الذى يحصره سطح واحد او اكثر بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق والآخذ من صدر
الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا المعنى هو الذى سماه المص طولا والثخن
النازل والبعد المقاطع للطول وللعرض ايضا على اختلاف النسخ والمص لم يذكر المعنيين الاولين
من الطول والمعنى الاول من العرض والمعنيين الاولين من العمق واعلم ان بين البعد والمقدار فرقا
هو ان البعد قد يوجد بدون المقدار لان البعد هو الذى يكون بين نهايتين غير متلاقيتين من شانه
ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطى من غير خط وسطحى من غير سطح كما فى
الجسم الذى لا انفصال فى داخله بالفعل فانك اذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحى ولا سطح
وذلك البعد الخطى طول والسطحى عرض فظهر الفرق بين البعد الذى هو طول وعرض والمقدار الذى
هو خط وسطح حيث يوجد الاول بدون الثانى وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض كذا ذكره صاحب
المقاصد فى بحث تعريف الجسم الطبيعى نقلا عن الشيخ قوله على جميع التفاسير اى التفاسير التى ذكرها المص فانها
كلها كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها والحاصل ان المعانى المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما
هى كميات صرفة كالمعنى الاول الذى ذكرناه لكل واحد منها ومنها ما هى كميات ماخوذة مع اضافة الى امر آخر

فيكون البعد اعم من المقدار مطلقا ١٢

كمائة

كمائة فى المعانى المذكورة لكل واحد منها مثلا كون الامتداد مفروضا اولا اضافة عرضت له بالنسبة الى
المفروض ثانيا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة عرضت له بالنسبة الى مجموع الاولين كما ان
لمجموعهما ايضا اضافة اليه فقد بر المعانى الباقية ايضا قوله يلزم عروض الكم المتصل الخ يعنى ان الزمان
الذى هو كم متصل بالذات اذا عرض له كونه كما متصلا بالعرض يلزم اتحاد العارض والمعروض قوله
اما الكم المتصل اى اما الكم بالعرض الذى يكون محلا للكم المتصل بالذات وكذا قوله واما الكم المنفصل قوله
ما يكون حالا فى محل الكم بالذات اى كونه كما لوقوعه مجاورا للكم فى محل واحد قوله كما يقال هذا الابلق بياضه
اكثر فان البياض انما صار كما لكونه مجاورا للجسم التعليمى الذى هو كم متصل بالذات وانما قال هكذا ولم
يقل كالبياض لانه اراد التصريح بدليل كمية البياض باعتبار المجاور وهو الوصف بالقلة والكثرة
قوله ما يكون متعلقا بالكم بالذات اى يكون مبدا او موثرا لما يعرض له الكم بالذات المتصل او
المنفصل فان القوى الموثرة فى اشياء كالمحركة والغاذية وغيرهما ليست بكم بل انما توصف باوصاف
الكم كالتناهى واللاتناهى زمانا او عددا باعتبار تعلقها بالاثار المتصفة بها اى باعتبار ان الاثار
الصادرة عنها التى هى اثرها متصفة بالتناهى واللاتناهى فالحاصل ان ما وصفناه بخواص الكم
مما ليس كما بالذات فاما لكونه حالا فى الكم او محلا له او مجاورا له لحلولهما فى محل واحد او متعلقا بمحله قوله
فانها متعلقة بالعدد او الزمان اعلم ان القوة ليست متعلقة بنفس العدد او الزمان اى ليس الزمان
او العدد اثرها بل هى متعلقة بمحلهما اى بما يوصف بهما كالضرب والقسل وغيرهما قوله فان القوى تختلف
تحقيق وتوضيح لما سبق من ان اتصاف القوى بخواص الكم انما هو لاتصاف اثارها بها قوله الى عدة
ما يظهر عنها قوله عدة مضاف الى ما وهو عبارة عن الاثر وح يكون القوة كما منفصلا بالعرض قوله
او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل وح يكون كما متصلا بالعرض قوله البحث الثالث فى بيان عرضية
هذه الكلمات وفى بعض النسخ فى عدمية هذه الكلمات معنى النسخة الثانية ط ومعنى الاولى ان البحث

الثالث في ان هذه الكميات هل هي اعراض زائدة على ذات الجسم في الخارج ام هي من الاعتبارات
العقلية الزائدة على ذات الجسم في العقل فقط فذهب المتكلمون الى الثاني قوله بناء على ان الاجسام
مركبة من اجزاء لا تتجزى متعلق بنفي الجسمية او جزئها واذا كان الجسم مركبا منها لم يثبت وجود شي
من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظم في سمت واحد حصل منها امر منقسم في
جهة واحدة نسميه خطا جوهريا وفي سمتين حصل امر منقسم في جهتين نسميه سطحا جوهريا وفي سمات
ثلثة حصل الجسم اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل
الجواهر فلا وجود للمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة قوله ليس من الاعراض
السارية بل هي من الاعراض الطارية قوله فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط
هذا القسم غير مذكور في المتن قوله وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية
قوله صفات الجسم التعليمي اعني ماله طول وعرض وعمق قايمة به كما انه قايم بالجسم الطبيعي وليست نفسه
لان جسمية الجسم التعليمي ليست لما فيه من الابعاد بالفعل لان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة
وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا الابعاد انما تعرض له بواسطة التناهي والتناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه يلزمه بعد تحققه فلا يكون من مقومات الجسم بل من صفاته قوله والجسم التعليمي
يتخلخل هذا دليل على عرضية الجسم التعليمي وانه زايد قايم بالطبيعي كما ان الابعاد قايمة بالتعليمي
والتخلخل ان يزداد الحجم من غير انضمام شي آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن
والتكاثف ان ينتقص الجسم من غير ان يزول عنه شي من اجزائه ويزول خلاء كان بينها كالماء المنجمد
قوله تقدما لا يتحقق لا مع الزمان لان تقدم امس على اليوم ليس بالعلية ولا بالذات اي الطبع قوله
بالذات اي الطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود و
ليس للامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم قوله فللزمان زمان آخر لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم

في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه
والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض كالكلام في الاول قوله ويلزم التسلسل في الازمنة
الموجودة اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال قوله والجواب عن
هذا الاحتجاج اي باختيار الشق الثاني وان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالزمان ومنع
لزوم ان يكون للزمان زمان فان التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء
لا بزمان غيرهما كي يلزم ما ذكرتم ويتسلسل بل بذاتيهما واذا اطلقناهما على غيرهما كان ذلك بالعرض
لا بالذات وقيل هذا التقدم طبيعي وقال مولانا زاده وليس ببعيد عن الصواب فان الجزء السابق
من الزمان لكونه معدا للجزء اللاحق منه متقدم عليه طبعا وفيه بحث لان المتقدم يجتمع مع المتاخر في
التقدم الطبيعي دون الزماني وقيل رتبي لانه اذا ابتدى من الماضي كان متقدما والمستقبل
متاخرا واذا ابتدى من العكس فبالعكس قوله انما هو بذاته ليس المراد من قوله بذاته التقدم بالذات
الذي هو عبارة عن التقدم الطبيعي عند البعض كما ستعرف او التقدم العلي عند غيره بل المراد به ما
لا يكون بواسطة وهو مقابل لما يكون بواسطة كما تحققته انفا قوله كتقدم الواجب على ما سواه فان
تقدمه على جميع الموجودات بذاته لا بالزمان وهذا التمثيل ليس بالاولى لانه يشعر بان المراد بقوله
بذاته التقدم العلي وليس كذلك كما عرفت الآن قوله لا بزمان آخر بل بزمان هو نفس السابق لان
القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها قوله لان حقيقته اي حقيقة
الزمان المتجددة المنقطعة يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة كالامس واليوم مثلا
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر من امس لان هذا التقدم والتاخر معلوم
من مفهوم الزمان وهو عدم الاستقرار بخلاف ما قلنا العدم والوجود فانا نحتاج الى اقتران معنى
التقدم باحدهما حتى يصير متقدما وكذا التاخر فالزمان بنفسه يقتضي التقدم والتاخر بنفسه وحقيقته بخلاف

الواقع في بعض النسخ صح

غير الزمان فانه انما تقتضيهما بواسطته لا بذاته قوله لعدم الاستقرار متعلق بيستلزم اى استلزام
الحركة تصور التقدم والتأخر لعدم استقرارها لا لشئ آخر قوله بخلاف ما حقيقته غير عدم الاستقرار
فان استلزامه التقدم والتأخر بواسطة الزمان قوله مساويا للامكان الآخر صفة قوله امكانا وبهذا ثبت
قابلية هذا الامكان للمساواة والمراد بالامكان ههنا امر ممتد لا الامكان الحقيقي فان ذلك لا يتقدر
ولا يكون له جزء قوله وان تفاوت الحركة الثانية اى فى الابتداء وبهذا ثبت قابليته للزيادة والنقصان
مع دلالته على ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها فان السريع الاول يشارك الثانى فى الحركة والسرعة
ويخالفه فى مقدار هذا الامكان قوله وكذا تقطع الثانية الخ يحتمل ان يكون بيانا لكونه قابلا للزيادة و
النقصان بطريق آخر ويحتمل ان يكون للتنبيه على ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة لان الحركة
البطيئة والسريعة اشتركتا فى هذا الامكان وتفاوتتا فى مقدار المسافة قوله فاذن اى اذا عرفت
هذا التمثيل فبين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة نظرا الى اخذ
تلك السرعة وتركها وامكان اى وايضا بين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة اقل من
المسافة الاولى ببطوء معين نظرا الى اخذ الحركة الثانية البطيئة وتركها قوله الحركة الثانية وهى السريعة
المتأخرة عن الاولى فى الاخذ الموافقة لها فى الوقوف والسرعة قوله الامكان الاول وهو الامكان الذى
بين اخذ السريعة المتقدمة على الثانية فى الاخذ وبين تركها قوله فيكون هذا الامكان اى الامكان الاقل
الحاصل من الثانية والثالثة جزءا من الامكان الاول اى الامكان اى الامكان الاكثر الحاصل من الاولى
وفى قول المص وهو جزء من الامكان الاول اشارة الى ان هذا الامكان مع كونه قابلا للمساواة
والمفاوتة قابل للقسمة والتجزى وهو دليل ايضا على وجود الزمان لان ما هو قابل للقسمة والتجزى
كم والكم موجود قوله يشتركان فى هذا الامكان ضرورة توافقهما فى الابتداء والوقوف قوله
ويتفاوتان فى المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل قوله فيكون اى القبلية عارضة لامر موجود

لان

لان الموجود لا يعرض لامر معدوم وذلك الامر الموجود هو الزمان قوله لا وجود لها فى الخارج بل هى
امتدادات ترتسم فى الذهن من اخذ الجسم فى الحركة الى تركها واما قبول الزيادة والنقصان بحسب
الفرض والوهم فلا يدل على وجوده فى الخارج فان المعدوم قد يقبلهما فان من الغد الى الابد اكثر
مما بعد الغد اليه مع انهما معدومان قوله كما مر الظاهر انه اشارة الى ما مر فى بحث الوجوب والامكان من انهما
من الامور الاعتبارية وفيه نظر لان المراد بالامكان ههنا بخلافه ثمه فان المراد به هناك المقابل للامتناع
والمراد به هنا امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته قوله
التى لا وجود لها فى الخارج وكون القبلية نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها لجواز ان يكون النقيضان عدميين
كما مر مرارا قوله اختلفوا فى ماهيته فمنهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والاولى منهم من جعله مجردا
واجبا لذاته ومنهم من جعله مجردا ممكنا ومنهم من جعله جسما والثانية منهم من جعله الحركة ومنهم من جعله
غير الحركة وهو المقدار ومذهب الاشاعرة انه متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم فهذه ستة مذاهب
قوله قد يتساويان فى المسافة كالمتحركين المختلفين فى السرعة والبطوء يتحرك احدهما مثلا فرسخا فى ساعة
والآخر فرسخا فى ساعتين ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران قوله والمختلفين فى المسافة قد
يتساويان فى هذا المقدار كما يتحرك احدهما فى ساعة فرسخا والآخر فيها فرسخين والمقدار الواحد لا يكون
مقدارا لمادتين مختلفتين قوله فى المتحرك اى فى ذاته كرجلين يحرك احدهما يوما بفرس ويحرك الآخر
يوما بذلك الفرس قوله قد يختلفان فى المتحرك كرجلين ركب احدهما فرسا والآخر حمارا وحرك كل منهما
يوما قوله يجب ان يكون قارا والا لزم وجود الشئ بدون مقداره قوله عند المحيط او المركز لانها اما من
المركز وهى الاولى او من المحيط وهى الثانية وعلى كل تقدير يجب انقطاعها اما لتناهى الابعاد او لوقوع
السكون بين كل حركتين قوله بالتقريب اى كون مقدار هذه الحركة اى حركة دور الفلك تسعة وعشرين
مثلا لمقدار الحركة اليومية انما هو تقريبى بحسب التحقيق وتوضيحه ان اهل الحساب لما رأوا اختلاف الاهلة

اى الطائفة الاولى الذين جعلوا الزمان جوهرا مجردا افترقوا فرقتين

اى الطائفة الثانية الذين جعلوا الزمان عرضا افترقوا فرقتين ١٢

في الرؤية على ما عرف في موضعه لم يلتفتوا اليها بل اخذوا الشهر من اجتماع النيرين في درجة واحدة من
فلك البروج الى اجتماع آخر بينهما في تلك الدرجة وزمان ما بين الاجتماعين على ما وجد في الرصد تسعة
وعشرون يوما واثنا عشر ساعة واربع واربعون دقيقة وذلك في كل شهر لكن جعلوا ايام الشهر الاول
ثلثين اصطلاحا منهم على ان الكسر يقوم مقام الجبر اذا كان زايدا على نصفه وجعلوا ايام الشهر الثاني
تسعة وعشرين ليكون كسره جبرانا لنقصان الشهر الاول وهكذا فعلوا في الشهور الباقية حتى صار ايام
ستة اشهر وهي الاوتار ثلثين ثلثين وايام ستة اشهر وهي الاشفاع تسعة وعشرين وما اجتمع من الكسر
الزايد على نصف اليوم الذي اهملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقة فتحقيقه موكول الى علمه فعلم
ان قولنا مقدار الشهر تسعة وعشرون يوما انما هو بالتقريب لا بالتحقيق قوله وما ذكر لبيانه اي لبيان عدم
انقطاعه وهو قولهم لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية الى فقدم فساده عند قوله ورد
هذا الدليل بان اللازم المذكور انما لزم من فرض عدمه متقدما بان يكون بعد وجوده الى قوله المكان امر موجود
اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته قوله
بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان هذا وجه تنبيه على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ
البديهة حيث قال لان بديهة العقل يكون المنكر لوجوده منكرا للبديهي وبهذا يندفع النظر الاول
قوله وفيه نظر فان القايل بكون المكان الى آخره ~~فلا يصح للالزام ذلك عليه~~ قال بعض قدماء الحكماء
انه هو الهيولى لان المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى يقبل تعاقب الاجسام فهو هو وقد عرفت
انه لا ينتج الثاني من الموجبتين وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للشيء الحاوي
به والصورة كذلك وفيه ما فيه وكلا القولين منسوبان الى افلاطون لكنه لا يقول ان المكان هو الهيولى
او الصورة حتى يلزمه القول باشغال المكان باشغال المتمكن بل يعبر عن المكان الذي هو البعد المفطور
تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد

وهو ههنا اثنا عشر ساعة واربع واربعون دقيقة

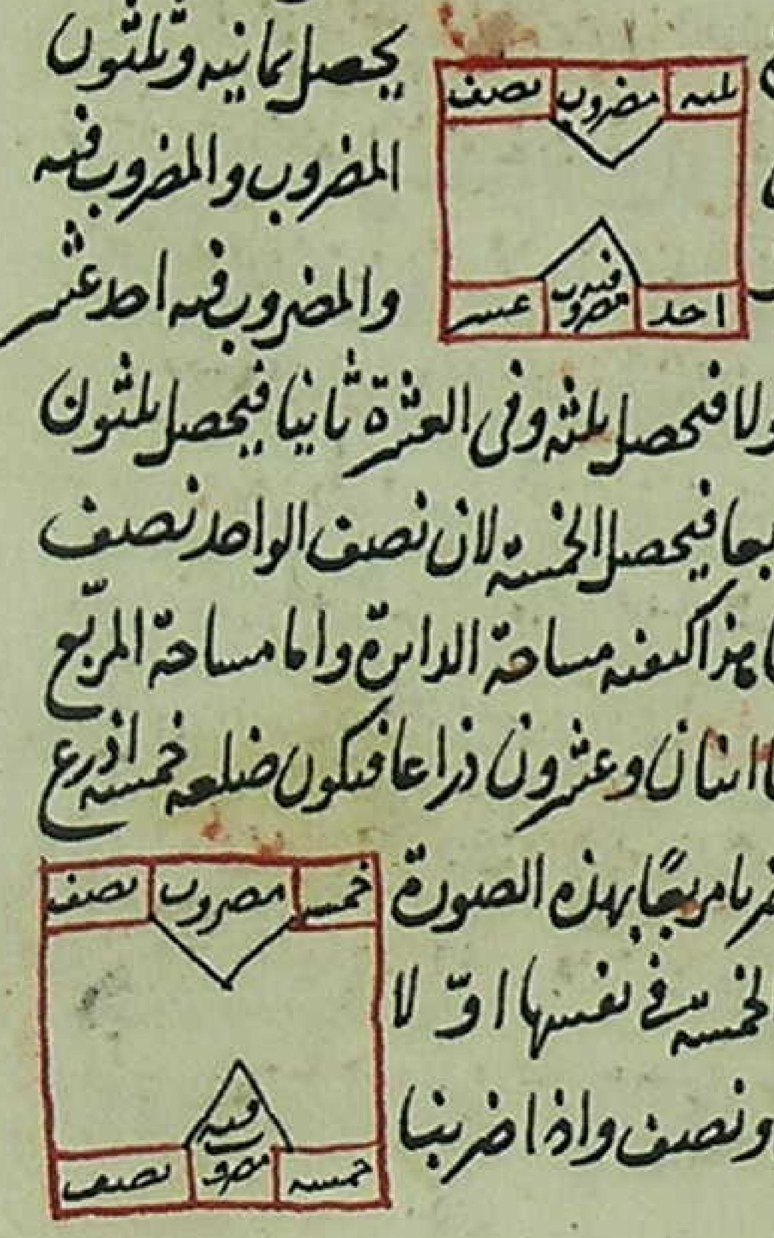
الممتدة

الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها تقبل الجسم الابعاد وتميز عن المجردات كذا في
شرح المقاصد وح فلا يرد نظر الشارح ولا ما يقال لان امتناع كون المكان جزءا من الجسم في غاية الظهور
فكيف يذهب اليه عاقل فضلا عمن كان مثله في الفطانة ولا ما يقال المكان يصح الانتقال عنه واليه من
جملة امارات المكان لا يصح اذن ان يكون جزءا للمتمكن لان ما ينتقل بانتقال المتمكن لا يصح الانتقال
عنه واليه قوله وفيه نظر فان الشيخ الى قال النجاري هذا مدفوع فان المص ما ذكر ان افلاطون
ذهب الى ان البعد المجرد عن المادة مطلقا موجود حتى يكون منافيا لما نقل الشيخ عن افلاطون بل ذكر ان
المكان عنده هو البعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم ومعناه ان المكان عنده بعد مجرد عن مادة
هي غير مادة المتمكن لا عن المادة مطلقا فان القايل بالبعد المجرد فرقتان منهم من يقول بجواز خلوه عن
المتمكن وهذا هو الذي نفاه افلاطون ومنهم من يقول بعدم جواز خلوه عن المتمكن وهذا هو الذي ذهب اليه
فلا منافاة اذن بين الكلامين قوله وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي فثبت ان في المكان خمسة مذاهب لا
مزيد عليها عند اهل العلم والتحقيق لانه اما ان يكون جزءا من الجسم او لا فان كان فاما صورته او هيولاه وان
لم يكن فاما سطح او بعد والبعد اما موجود او معدوم واورد الكاتبي في شرح الملخص مذهبا آخر وقال
المكان يطلق على ما يمنع الشيء من النزول وهو المشهور والمتعارف بين الناس فيجعلون الارض مكانا
للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانا له ولا البعد ولا الفراغ المتوهم ثم اعلم ان البعد منه ما هو مادي
يحل في الجسم ويقوم به ويمنع اجتماعه مع بعد آخر مثله قايم بمحله وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق
لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم
محض يمكن ان ~~لا يشغله شاغل وهو المسمى~~ وفراغ موهوم ~~الذي هو~~ ثابت لكل جسم موافق له في المقدار
والتناهي بحيث لو لم يشغله شاغل لكان فارغا ومعنى الفراغ الموهوم الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه
من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء او الهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو

الشئ الذى من شانه ان يحصل فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه حيز الجسم و
باعتبار فراغه عن شغل الجسم اياه يجعلونه خلاءً فالخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ
الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه او عدمه وعند
بعض الفلاسفة ومنهم افلاطون امتداد موجود فى الخارج من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية
وقد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا
توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما فنعلم ما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله
الهواء وكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور ومفطور عليه البداهة وقيل بمعنى انه
ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى وتارة بالصورة كما
عرفت وهو ممتنع الخلو عن شاغل عنه وعند المتكلمين وبعض الفلاسفة ممكن الخلو عنه فهو لاء
يسمون اصحاب الخلاء قوله لزم تداخل البعدين اى بعد المكان وبعد المتمكن فى مادة واحدة
وح يلزم اتحادهما اذ اختلاف افراد الطبيعة الواحدة بسبب اختلاف المحل ولا اختلاف قوله فيفضى الى
تجويز تداخل اجزاء العالم فى حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها فى
واحد منها وهو بط بالبديهة قوله تلك الذات اى ذات البعد قوله هو القسم الاول وهو ان يكون البعد
مما يتحرك قوله فزمان وقوع الحركة اشارة الى ان وقوع الحركة انما هو فى زمان ما لان كل حركة انما هى على
مسافة منقسمة فيقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها فى آن بل فى زمان قوله اى يكون ارق
من الملاء الاول عشر مرات كالهواء مثلا قوله او بعد امتشابها اى متشابه الاجزاء لا يتصور اختلاف
الحال فيه قوله حتى يفضى الى الح وهو تداخل العالم فى حيز خردلة ايضا قوله ان يكون مستغنيا بحسب
الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض الظاهر ان يقال مفتقرا بحسب الذات الى المحل ومستغنيا عنه
لعارض كما وقع فى بعض النسخ فكانه سهو من قلم الناسخ قوله عن مفارقة سطح من اضافة المصدر الى

المفعول

المفعول اى عن مفارقة المتحرك السطح قوله لان الدائرة اوسع الاشكال دليل لقوله لان السطح المحيط
بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب ولنبين كيفية كون الدائرة اوسع الاشكال اولا حتى تتضح لك صحة
تعليل كون السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب بقوله لان الدائرة اوسع الاشكال فنقول
وبالله التوفيق وبيده اعنة التحقيق اجمع المهندسون على ان الحد المحيط بالدائرة اذا ساوى الحد المحيط
بالمربع او المثلث مثلا يكون الدائرة اعظم من المربع وذلك لانا اذا فرضنا محيط الدائرة والمربع اثنين وعشرين
ذراعا يكون مساحة هذه الدائرة ثمانية وثلثين ذراعا ونصف ذراع وذلك لان مساحة الدائرة عبارة
عن ضرب نصف قطرها وهو الخط المار على النقطة المنتهى الى المحيط من الطرف الآخر فى نصف محيطها
وقطر هذه الدائرة سبعة اذرع لما بين فى موضعه ان المحيط ثلثة امثال القطر وسبعه واذا كانت الدائرة
اثنين وعشرين ذراعا يكون قطرها سبعة اذرع واذا ضربنا نصف السبعة وهو ثلثة اذرع ونصف فى نصف
الاثنين والعشرين وهو احد عشر ضربا مربعا بهذه الصورة
ذراعا ونصف ذراع وتوضيح الضرب المربع انه اذا كان
كلاهما من الاعداد المركبة كان المضروب فى مثالنا ثلثة ونصف



فلا بد من الضرب اربع مرات بان نضرب الثلثة فى الواحد اولا فيحصل ثلثة وفى العشرة ثانيا فيحصل ثلثون
والنصف فى الواحد ثالثا فيحصل النصف وفى العشرة رابعا فيحصل الخمسة لان نصف الواحد نصف
ونصف العشرة خمسة فيصير الكل ثمانية وثلثين ونصفا هذا كيفية مساحة الدائرة واما مساحة المربع
فعبارة عن ضرب الضلع فى نفسه ومحيط المربع فى مثالنا اثنان وعشرون ذراعا فيكون ضلعه خمسة اذرع
ونصف ذراع واذا ضربنا الخمسة والنصف فى انفسهما ضربا مربعا بهذه الصورة
يصير الكل ثلثين ذراعا وربع ذراع وذلك لانا اذا ضربنا الخمسة فى نفسها اولا
يحصل خمسة وعشرون وفى النصف ثانيا يحصل اثنان ونصف واذا ضربنا

النصف في الخمسة ثالثا يحصل اثنان ونصف وفي النصف رابعا يحصل ربع لان نصف النصف
ربع فيصير الكل ثلثين وربع ذراع واذا تحقق ان الدايرة اوسع واكبر من المربع مع ان محيطهما كان واحدًا
ظهر معنى تعليل كون الدايرة اصغر سطحا من سطح المكعب بكونها اوسع الاشكال لان الدايرة اذا كانت
اوسع الاشكال واكبرها بالبرهان الهندسي مع تساوي حدها الحدود باقي الاشكال فيكون محيطها وحدها
بالنسبة اليها صغيرا وذلك لان الدايرة اذا كانت اكبر الاشكال كان حدها اللايق بها اكبر الحدود واذا
استغرق ذلك مساويا لساير حدود الاشكال مع ان الدايرة اكبر منها كان محيطها بالنسبة اليها اصغر من المحيط
بالنسبة الى المكعب فيكون السطح المحيط بها اصغر لان دايرته اكبر وهو المطلوب **قوله** فان الفلك الاعظم ليس
له مكان وفيه نظر لانه يلزم بطلان كلية الحكم المسلم كليته عندهم اعني قولهم كل جسم فله حيز طبيعي اللهم الا ان
يقال المجرد مستثنى عن هذا الحكم والسكوت عن الاستثناء للشهرة **قوله** لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين
ضرورة وايضا كون السطح المحيط بالدايرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب انما هو بالنسبة الى محاطه كما فهم
من الدليل الدال على صغره لا بالنسبة الى نفس الامر لانه بالنسبة اليها مساو له لان المفروض في المثال
المذكور انهما اثنان وعشرون اللهم الا ان يقال كونه اصغر منه بالنسبة الى محاطه كاف في ازدياد المكان
وهو بعد محل منع **قوله** والدليل على امكان الخلاء قيل ما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا و
عدما صرفا لا يتحقق اصلا اجيب بان معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما
ما يماسهما **قوله** صفحة ملساء وهي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
بين تلك الاجزاء فرج واعلم ان الامر الاول من الامرين المذكورين الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم
لا برهاني مركب مما هو حق في نفس الامر فان عند المتكلمين لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد
يخلقه الله تعالى فيه دفعة وكذا الثاني لان الله تعالى يعدم الجسم الذي قدامه ويخلق جسما آخر في مكانه
كذا في المواقف **قوله** وكلاهما مم اجيب بانه قد اقيم البرهان عليهما **قوله** وهو الكيفيات المحسوسة قدمها

على ساير الكيفيات لانها اظهر الاقسام الاربعة **قوله** كالاشكال والحركات فان الاحساس بها بسبب اللون
قوله وفيه نظر ووجهه ان الضوء ليس شرطا لوجود الالوان بل للاحساس بها وجوابه ان اعتبار قيد الاولية
انما هو على راي الشيخ فانه ذهب الى ان الالوان معدومة عند الظلمة ووجودها في الضوء بايجاد الله تعالى
ثانيا واما عند الامام فانه شرط للابصار **قوله** ولان الكيفيات المحسوسة دليل ثان لتسمية الكيفيات
المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات **قوله** بكونه في مادة بكونه عسلا اي ان الحلاوة بكونها في العسل
بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته **قوله** ليس تشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب بل تشخصها في صو
انما هي ثابتة للبسيط الذي لا يتصور فيه انفعال والموجودة في المركب تابعة لمزاجه انما هي موافقة
لها بالنوع والحاصل ان حرارة النار وبرودة الماء وان لم يكن لاجل انفعال مزاج اذ لا مزاج للبسيط لكن
من شان نوع الحرارة والبرودة ان يحدث بالانفعال المزاجي كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة
لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما وانما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين
الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثيرات الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وايضا القسم الثاني وان شارك القسم الاول في سبب التسمية
بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها
على قصور فيه لسرعة زواله وكانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق عليه الباقي
وقيل كان اسم الكل اولا انفعالات لكونها اسبابا بالانفعال الحواس الا ان الاولى لما كانت اقوى من غيرها
لرسوخها في كونها انفعالات اختصت باسم الانفعالية بزيادة ياء النسبة للتوكيد فزال عنها الاسم الانفعال
الذي كان متناولا لها في اول الوضع وبقي مختصا بغير الراسخة **قوله** تتكيف بها المركبات ثانيا وقيل لان
تكيف البسايط بهذه الكيفيات الاربع قبل تكيفها بساير الكيفيات **قوله** البحث الثاني في تحقيق الملموسات
انما قدمها على غيرها من المحسوسات لعموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال المزاج

من الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة

فلابد له من الاحراز عن الكيفيات المفسده اياه ولهذه الحكمة جعلت هذه القوة منتشرة في ساير اعضائه
واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر
الاربعة كالخلد الفاقد لحاسة البصر ولهذا بعينه سميت اوايل المحسوسات قوله فلا حاجة بنا الى تعريفهما
فما ذكر من ان الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس لم تقصد وابه التعريف بل قصد وا
التنبيه على مفهوم الاسم ولقايل ان يقول الحس لا يفيد ماهية المحسوس الكلية لان الحس لا يقدر الا على ادراك
الجزئي من حيث هو جزئي واما الكلي فلا يدركه الا العقل قال بعض المتاخرين ناقلا عن الشيخ ان المحسوسات
لا يمكن ان يشتمل تعريفاتها الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شي منها على ماهياتها بالحقيقة
فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها ثم قال وهذا الكلام لا يدل على ان المحسوسات غنية عن
التعريف وان ماهياتها الكلية حاصل بالبديهة عند العقل بل على ان الحس يفيد في تعريفها وامتياز
بعضها عن بعض ما لا تفيد تعريفاتها المشتملة على الاضافات ونحوها قوله في الجسم المركب احتراز عما
اثرت في الجسم البسيط فان فعلها فيه الاحالة فقط مثلا اذا اثرت في الماء احالته هواء وفي الهواء احالته
نارا فاندفع ما قيل انها اذا اثرت في الماء واحالته هواء اختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فيحصل التفريق
بين اجزاء الماء المتماثلة وذلك لان فعلها في الماء الاحالة فقط ثم يلزمها ان يختلط بذلك الهواء اجزاء
مائية ويكون مجموع ذلك بخارا الا انها اوجبت فيه ذلك التفريق قوله بمقتضى طبعه قيل اذا كان انضمام
كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه لم يكن التفريق والجمع للحرارة بل للطبع اجيب بانه لما كان التفريق والجمع
بمقتضى الطبع متوقفا على ازالة العايق عن التفريق وهي انما يكون بالحرارة نسبا اليها لان لها مدخلا
فيهما قوله قريبين من الاعتدال انما قال قريبين من الاعتدال ولم يقل معتدلين لان الاعتدال
الحقيقي لا يوجد اصلا والا لزم ان لا يتركب جسم من العناصر لانها اذا كانت معتدلة يطلب كل منها محله
بالطبع ولا يستقر في غير محله فيجب ان يكون كل واحد منها غالبا على غيره حتى يحصل منها جسم مركب

ويستفاده

83

ويستفاد بعضها للبعض قوله ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية اختلفت الاراء في الحرارة
الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة النارية والحرارة الكوكبية انها هل هي انواع متخالفة
بالماهية ام لا فذهب المعلم الاول ارسطو واتباعه الى انها انواع ثلثة متخالفة بالماهية مندرجة تحت
جنس الحرارة واليه مال المص والدليل عليه ما ذكره الشارح وذهب فاضل الاطباء جالينوس الى
ان الحرارة الغريزية هي الحرارة النارية واليه مال الامام فان النار اذا خالطت ساير العناصر وحصل
منها مركب افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر
بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام واحراقه والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك
الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية والتفاوت بينها وبين الغريبة اي النارية ليس في الماهية بل في
كون الغريزية داخلة في ذلك المركب وجزءا له دون الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية
خارجة عنه لكان كل واحد منهما يفعل فعل الاخرى وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض
من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة
بها يناسب البساطة السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة
وقبول علاقة النفس وعلى كل تقدير فالحرارة الغريزية هي الحرارة السارية في ساير البدن التي بها النضج
وساير الافعال وفي المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها ينطبخ به
لطايف الكيلوس فيحصل الاخلاط وفي القلب معظمها وبه يتبخر الدم تبخيرا وذلك البخار هو الروح وعرفت
الحرارة الغريزية بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن وانما سميت بالغريزية لان الغريزة
الطبيعة ولما كانت تلك الحرارة آلة للطبيعة في افعالها نسبت اليها وانما يقال حرارة غريزية ولم
يقل برودة غريزية لان انتساب الحرارة الى الطبيعة وكونها آلة لها اشد واكثر من انتساب البرودة
وذلك لان الطبيعة تدفع بالحرارة الغريزية ضرر الحار الوارد من خارج بتحريك الروح الى دفعه اذا

بالذال المعجمة من لذعته النار
والحرقة اللذع اساس

حاول ابطال اعتدال المزاج الحيوانی لانها اشد الاشياء مقاومة له حتی ان السموم الحارة لا تدفعها
الا الحرارة الغريزية ويدفع بها ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد
بل تقاوم الحار بالمضادة فقط ولكون الرطوبة مركب الحرارة الغريزية دون اليبوسة يقال رطوبة
غريزية ولا يقال يبوسة غريزية هذا التحقيق هذا الموضع بما لا مزيد عليه قوله تستتبع الحيوة ای تجعل
الحيوة تابعة لها لانها شرط لوجود الحيوة وايضا لو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحم البدن بل احرقت
الاعضاء واذابت الشحم لا سيما وادنی الحرارة فی اذابته كافية فهی بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة
للنارية قوله لا يقال لو كانت الحركة مسخنة الخ انكر ابو البركات كون الحركة محدثة للحرارة وحاصل ما تمسك به
ان الحركة لو احدثت حرارة لوجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن
بمجاورتها العناصر الثلاثة التی هی فی وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فی البحر المحيط فتصير من الثلثة
كلها بالتدريج نار الاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها على التسخين والجواب
ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد مع المقتضی من وجود القابل ح فلا تسخن الافلاك بسبب
حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة فان قلت الفلك الاعظم كما يحرك الافلاك بالحركة اليومية على خلاف
توالی البروج لم لا يجوز ان يحرك العناصر التی هی فی جوف الافلاك ويحصل من حركتها حرارة تحرق ما بينها
مع ان المشاهدة بخلافه قلت العناصر لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن والحاصل ان مقعر
فلك القمر ومحدب كرة النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر وكذا البواقی فاذن
اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتی يلزم سخونتها بوجه ما وفيه نظر لانهم قالوا
النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحرك يتعين ان يكون بالتشبث فان الافلاك عندهم يحرك بعضها
بعضا ولا خشونة فی سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولی فی الجواب ان يقال النار متحركة
بتبعية الفلك دون باقی العناصر وليس سخونة النار موجب سخونة الباقی لان برودة الطبقة الزمهريرية

تفاوتها

تفاوتها كذا فی شرح المواقف وغاية ما قيل فی تحريك الفلك التاسع تبعية الافلاك كونها بمنزلة جزء منه حيث
احاط بها وقوی عليها حتی صار المجموع بمنزلة كرة واحدة قوله عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا
القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا تسمی برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا قوله اذ
العدم لا يحس به ای بالذات فاندفع ما قيل انه يحس به بسبب مقتضاه كتفريق الاتصال قوله فبطل ما
ذكرتم من ان البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه والحق ان البرودة كيفية وجودية من شانها
ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا وبينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديان يتواردان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف قوله فلا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق بغيره قوله فيلزم ان يكون
النار رطبا اعتراض من طرف الامام على الحكماء قوله وفيه نظر ای فی هذا الاعتراض ووجهه انا لا نم ان
النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء بل هی دائما على شكل كری وان رقة القوام وحده
كافية فی سهولة التشكيل حتی يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا والحاصل ان سهولة قبول النار الصرفة اى حاصل النظر
للاشكال المختلفة بسبب الحاوی الغريب بل هی دائما على شكل كری وان كان حاويها على غيره وانما
ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فانها قابلة لشكل حاويها الغريب ای شكل كان بسبب ما
خالطها من الهواء الرطب قوله بهذا التفسير اشارة الى كل واحد من تفسير الامام والحكماء قوله واستحال
ان يكون التراب رطبا على التفسيرين المذكورين وهو مبنی على ان الرطوبة ايضا توجد دون السيلان
كما فی الماء الراكد قوله ويلزم من ذلك ای من تفسير الحكماء السيلان قوله فاليبوسة مقابلة لها تقابل
التضاد كما ان الجفاف مقابل البلة كذلك فالرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان يجعلان المادة
مستعدة لان تنفعل عن الغير وفی تعريف اليبوسة على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة قوله
ولم يتعرض المص لهذا القسم كان هذا القسم كان متروكا فی نسخة الشارح قوله غلبة الثقيلين ای الجزء
الارضی والمائی قوله وقد يجتمع الميلان كالقسری والطبيعی مثلا الى جهتين كما فی الحجر المرمی الى فوق فانه

مدافعة بالفعل قسرية الى فوق ومبدا مدافعة اخرى طبيعية من شانه ان يحدث الميل الى اسفل اذا زال العايق
قوله والعلم به ضروري اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي
الى فوق مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال القوة القسرية قوله
اعظم مما في الحجر الصغير فلولا ان يكون فيهما مبدا المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع
مبدا مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدا الاخرى قوله هو طبيعة الجسم والطبيعة قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدا
مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل او الاعتماد كذا قال الامام واجابت عنه الفلاسفة بان الطبيعة امر ثابت
لا يقبل الشدة والضعف والقلة والكثرة حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد قوله عن ممانعة الغامز
اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته وذلك بسبب اليبوسة قوله عن عدم ممانعة
الغامز عما من شانه ذلك وهذا القيد مما لا بد منه احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه
الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قايمة به كالجسم العنصري
قوله تقابل الضدين لكونهما وجوديتين قوله عن استواء وضع الاجزاء وهو مذهب المتكلمين قوله بكيفية
تابعة لاستواء وضع الاجزاء وهو مذهب الحكماء فان قلت الحكيم لا يقول بالجزء في الجسم فكيف يستقيم هذا
التوجيه على رايه قلت الحكيم وان لم يقل بوجود الجزء بالفعل لكن قال بوجوده بالقوة اعلم ان بعضهم عد
اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة من الملموسات وذكر بعضهم ان المصنف جعل
اللطافة والكثافة داخلتين في الخفة والثقل والجفاف والبلة في اليبوسة والرطوبة فلم يوردهما واما
اللزوجة والهشاشة فلعل سبب تركهما تركبهما من كيفيتين ملموستين الرطوبة واليبوسة والكلام في
الملموسات البسيطة وذلك لان اللزوجة كيفية تقتضي سهولة تشكل الجسم باي شكل اريد وعسر تفرقه بل
يمتد متصلا فهو مركب من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج فاذعانه من الرطب واستمساكه من

اليابس والهشاشة ما يخالف اللزوجة وهي كيفية تقتضي صعوبة تشكل الجسم الهش وسهولة تفرقه وذلك
لغلبة اليابس واللطافة تقال بالاشتراك اللفظي على اربعة معان رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول
الغريبة وتركها وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر من الملاقي والشفافية والكثافة
تطلق على مقابلات هذه المعاني واما البلة بكسر الباء والجفاف بفتح الجيم فقلنا رطب ومبتل ومنتقع فالرطب
هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره
الرطب غير غايص فيه والمنتقع هو الذي التصق به الرطب كان غايصا فيه نافذا في عمقه فالبلة هي
الكيفية الجارية على ظاهر الجسم والجفاف عدم البلة عن شيء من شانه قوله وهي الالوان والاضواء
ذهبت اوايل الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا
بالاول واما ما عداهما مما لا يعد من الكيفيات المحسوسات كالاشكال والصغر والكبر والقرب
والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والطول
والقصر والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف
كالنقطة والخط والسطح فقيل مبصرة بالذات وقيل بالواسطة واما ما يتوهم من ابصار مثل
الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين
الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قيل المبصر بالذات هو الضوء وحده
لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا
وبالعرض لا اولا وبالذات اجيب بان معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة
متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول
مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيا فهناك
رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى

الاشكال صح

مشروطة بالاولى بخلاف الشكل وغيره فانه لا يتعلق شيء منهما رؤيته ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
ابتداء تتعلق بهما بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما ففي مرئية تلك الرؤية لا برؤية اخرى ومن زعم ان
الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون قوله فلا يحتاج الى التوصيف
فان الاحساس بجزئياتها قد اطلعنا على ماهيتها اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتها على تقدير
صحتها كما مر في مباحث الحرارة وفي ظهور ماهيتها الكلية نظر فضلا عن الاظهر على قياس ما عرف في الحرارة
والبرودة وما يقال من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا تتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر وان اللون بعكسه فمعرف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على
خواصهما واحكامهما لتزداد امتيازهما قوله وقيل البياض يتخيل اي قال بعض القدماء لا حقيقة لشيء من
الالوان اصلا بل كلها متخيلة قوله وفي المثال الثالث نظر لان شق الزجاج لا يستلزم تركيب موضع
الشق من اجزاء شفافة صغار ولئن سلم فنفوذ الهواء فيها ممنوع وفي هذا النظر نظر لان الاجزاء
الشفافة في موضع الكسر موجودة حسا والذي يسلم نفوذ الهواء في اجزاء الثلج والبلور كيف يمنع
نفوذه في الزجاج وما الفرق بينه وبينهما قوله لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله والثقل دليل عدم
مخالطة الهواء قوله كاللبن الرائب من راب اللبن يروب روبا اي خثر وادرك فهو رائب قوله
وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه لانه لو كان سبب الابيضاض مخالطة الاجزاء
الهوائية للاجزاء المائية لما جف بعد الابيضاض فدل ذلك على ان الاجزاء الهوائية بعد الابيضاض
اقل والارضية اكثر قوله هو انه لم لا يجوز الخ وحاصله ان عدم الاحساس ليس منحصرا فيما ذكرتم لم لا يجوز
ان يكون لعدم شرطه قوله بمنع الصغرى تارة اعلم ان عبارة المص واجيب بمنع الصغرى ودليلها
فالشارح اورد المنع على الصغرى ودليلها كما هو الظاهر من عبارة المص وبعض الشراح ذهب
الى ان معنى كلام المص واجيب بمنع الصغرى بمنع دليلها لا ان الصغرى ممنوعة لان المنع بعد

اقامة

اقامة الدليل غير متوجه مع ان منع دليلها كاف في منعها قوله لكانت متحركة الى جهة واحدة لانها لو كانت
متحركة لكان حركتها بالطبع اذ لا ارادة قطعا ولا قاسر فكانت بالطبع والمتحرك بالطبع يمتنع حركته
الى جهتين واكثر قوله فان كانت محسوسة سترت ما تحتها واعترض بان ذلك شان الاجسام الملونة
دون الشفافة فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها المسنون على قراءة
الخطوط الدقيقة واجيب بان الضوء لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا ترى ان تلك
الصفيحة اذا غلظت جدا وجبت لما تحتها سترا والاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى ما يجمع القوة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما ورائها قوله اما لانتفائه اي لانتفاء
اللون كما هو عند الشيخ او لانتفاء شرطه كما هو مذهب الامام قوله ثم من الاضواء الخ يريد ان يبين ‏ ان هو
انقسام الضوء الى الضياء والشعاع والنور والظل واللمعان والشعاع والبريق ويبين
الفرق بينها والكلام لكن يلزم على قول المص ان لا يسمى ضوء الشمس ضياء ولا ضوء القمر نورا
لان الضياء على ما فسره ما يحصل من مقابلة المضيء لذاته لا القائم بذات المضيء لذاته والنور ما يحصل
من مقابلة المضيء بالغير لا القائم به وهو مخالف لما ذكره القوم حيث دل على ان ضوء الشيء اذا كان
من غيره يسمى نورا وما ورد في التنزيل من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا يصدق
كلاهما قوله وسمي الضوء الثاني ظلا ايضا اي كما يسمى نورا ايضا والحاصل انه يسمى الضوء الثاني
نورا ان كان المضيء بالغير قمرا وظلا ان كان المضيء بالغير هواء متكيفا بالضوء وصاحب المواقف
على ان الحاصل من مقابلة المضيء بالغير هو الظل سواء كان المضيء بالغير قمرا او هواء قوله فان علت لو كان
الهواء الخ اعلم ان المص قال وانما لم يحس به كما يحس بالجدار المضيء فالشارح ذهب الى ان الضمير
في به يعود الى الضوء الذي تكيف الهواء به قال البخاري وفيه نظر لانه ان اراد انه وجب ان

من ذاته يسمى ضياء او اذا كان هو

وان ذكر [illegible] الشعاع لان كلامه [illegible]

يحسّ بضوء الهواء وقت الاسفار كما يحسّ بضوء الجدار فى ذلك الوقت فهو مسلم لكن لا نم انه ليس كذلك
وان اراد انه وجب ان يحسّ بضوء الهواء وقت الاسفار كما يحسّ بضوء الجدار فى غير ذلك الوقت فهو
ممنوع وعسى ان يكون وجه نظر الشارح هو هذا والحدثى ذهب الى ان الضمير يعود الى الهواء المتكيف
بالضوء اى انما لا يحس بالهواء المتكيف بالضوء كما يحس بالجدار المضى لضعف لون الهواء اذ كل ما هو اضعف
لونا اضعف قبولا للضوء وما لا لون له لا قبول له للضوء اصلا ولهذا لا تكون الافلاك والهواء الصافى قابلا
للضوء والهواء المتكيف بالضوء وان كان لا لون له فى ذاته الا ان له لونا ضعيفا لما فيه من الابخرة
والادخنة المتصاعدة من كرة الارض والماء بتبخير الشمس وغيرها من اشعة الكواكب لضعف لونيته
لا يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضى والاصفهانى ذهب الى ان الضمير عايد الى الظل وقرر السؤال بان
الظل لو كان ضوءا لاحسّ به كما يحس بضوء الجدار المضى بمقابلة الشمس قال الحدثى ومن جعل السؤال
متعلقا بالظل فقد اخطا اذ الجواب لا يستقيم ح اقول عدم استقامة الجواب على تقرير م اما على تقرير
الاصفهانى فاستقامته ظ وهو انه انما لم يحس الظل كما يحس بضوء الجدار المضى بمقابلة الشمس لضعف
الظل فانه وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله ح اى وقت الاسفار قوله
ينزرق اى يتلالا ويلمع قوله يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء فى ان
الاولين من الغير والاخيران ذاتيان قوله وقيل الظلمة كيفية وجودية الخ مستدلا بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان المنافى للمجعولية هو العدم الصرف لا العدم
الخاص كالعمى وبعض الحكماء جعل الظلمة عبارة عن عدم الضوء بحسب سواء من شانه الاضاءة اولا
فالتقابل بينهما على هذا تقابل السلب والايجاب قوله فهى كيفيات اى هيئات وصفات تعرض للاصوات
اختلفوا فيما يطلق عليه الحرف فالشيخ ذهب الى ان الحرف هى الكيفية العارضة للصوت وبعضهم الى
انها الصوت المعروض وبعضهم الى انها مجموع العارض والمعروض قال صاحب المقاصد وكانه اشبه

بالحق

بالحق وبالجملة فماهية الحرف اوضح مما ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة
المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال وكان المقصود مما ذكر فى تعريفاتها مزيد توضيح
للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها وصفاتها قوله فيتميز بعضها اى بعض تلك الاصوات
عن بعض قوله مثله بالجر صفة بعض والضمير فى مثله عايد الى بعض فى بعضها اى يتميز بعض تلك الاصوات
عن بعض هو مثل ذلك البعض المتميز قوله فى الثقل والحدة اى البمية والزيرية ليس متعلقا بيتميز
بل هو ظرف مستقر صفة لمثله او ظرف لغو متعلق به على ان المثل بمعنى المماثل المساوى وقوله مثله فى الحدة
والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وان تميز احد الصوتين عن الآخر بهما تميزا فى المسموع لكن
ذلك التميز لا يكون الا بين صوتين متخالفين بهما لا متماثلين فيكون معنى التعريف ان الحرف هيئة عرض
لبعض افراد الاصوات المشتركة فى الحدة او لبعض افراد الاصوات المشتركة فى الثقل يتميز ذلك الفرد
بها عن باقى الاصوات التى تشاركها فى الحدة او الثقل تميزا فى المسموع قوله واحترزنا بالقيد الاخير الذى
لم يذكره المص وانما لم يذكره للعلم به فان البحث فى تحقيق المسموعات قوله عن طول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب فان كل واحد من هذه الامور كيفية عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل
ولكن ليس تميزا فى المسموع لان الطول والقصر من الكميات المحضة او الماخوذة مع الاضافة وليس شئ منهما
بمسموع وان كان الطول يتضمن المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى
ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع واما كون الصوت طيبا
اى ملايما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان هكذا قالوا لكن
فى خروج طول الصوت وقصره بالقيد الاخير نظر بل هو خارج بقوله كيفيات وايضا الامتداد والطيب المخصوصان
القائمان بالصوت ليسا كليين حتى يكونا معقولين لذاتهما بل انما يدرك العقل اياهما بتوسط حس من
الحواس الظاهرة والظاهر انه السمع قوله لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين الخ فلو لم يذكر لفظة

مثله لزم ان يكون مثل هذا الحرف حرفين فوجب ان يذكر ليخرج مثل هذا الحرف لان الذكر الثاني عين الاول
لا مثله ويدل على المراد صريحا لانه ان لم يذكر يختل التعريف لانه يمكن ان يقال ان المص جعل قوله في
الثقل متعلقا بمحذوف اى عن بعض مماثل في الثقل والخفة واراد بالخفة الحدة وترك قيد التمييز في
المسموع لشهرته الا ان هذا عند المنصف يكفي اخلالا في التعريفات قال صاحب المقاصد وما وقع في
الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام
لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اى عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة
الحدة وترك قيد التمييز في المسموع لشهرته وكفى بهذا اخلالا قوله مصوت على صيغة اسم الفاعل قوله
حروف المد واللين انما سميت بها لانها كانت مدات للحركات المجانسة لها وتسمى المصوتة الممدودة والحركات
الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة قوله والى قسم مصمت على صيغة اسم المفعول
قوله وهو ما عدا حروف المد واللين ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل
الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم والحروف
تنقسم بالقسمة الثانية الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة والصوامت التي يمكن تمديدها كالقاف
والفاء وآنية وهي اما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا
واما آنية تشبه الزمانية وهي ما لا يمكن تمديدها لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا
يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا كالحاء والخاء وبالقسمة الثالثة
الى متماثلة كالياءين الساكنين ومتخالفة اما بالذات كالباء والميم او بالعرض كالياء الساكنة والمتحركة
وبالرابعة الى متحرك وساكن ولا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به لكن لا
لكونه ساكنا بل بالنظر الى ذاته لانه حرف مد حاصل من اشباع الحركات المتقدمة عليه فلا يتصور وقوعه
في الابتداء انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فمنعه قوم للتجربة وجوزه آخرون لان ذلك ربما

اى هذا كلام صاحب المقاصد

يختص

88

يختص بلغة كالعربية دون لغة اخرى فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع
في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع كلفة وبشاعة
ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة واما في لغة غيرهم فهو جائز والكلام في هذا
البحث طويل الذيل فمن اراده فعليه بالمطولات قوله واما الصوت فغني عن التعريف وما ذكر من انه
التموج او القرع والقلع او اصطكاك الاجسام الصلبة فكما مر قوله والمشهور ان السبب الاكثري للصوت
تموج الهواء وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهم بعضهم فان التموج محسوس
باللمس والقرع مماسة والقلع تفريق وهما مدركان بالبصر والصوت ليس شيئا منهما وايضا ليس المراد
بتموج الهواء ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما
يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف
الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة قوله وهذا التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف او
قلع عنيف اى شديد وانما كانا سببين اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او
المقلوع الى الجنبتين بعنف وينفذ لما يجاوره الى ان ينتهي الى هواء لا ينفذ والتموج فينقطع
هناك الصوت ولا يتعداه وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما قرعا لينا او قلعته
كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء لان القرع وصول والقلع لا وصول
وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلتموه
سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلتم القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا
للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان
يكون الزماني موجودا في الآن قوله قال المص رحمه الله المشهور ان السبب الاكثري جواب لما وحاصله
انه لضعف الدوران قال المشهور ولتخلف الصوت عن التموج قال الاكثري ويحتمل ان يكون قيد المشهور

لان الحق عند اهل الحق ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقلع والقرع
كساير الحوادث وقيد الاكثري لجواز ان يكون عند الفلاسفة للصوت علة غير التموج فان الواحد بالنوع
جاز ان يكون له علل مختلفة قوله والمشهور ان الاحساس بالصوت وانما قال الشارح المشهور على ما
يقتضيه العطف لما ان الاحساس بالصوت عند اهل الحق انما هو بخلق الله تعالى من غير توقف على الوصول المذكور
قوله وتكلم فيه اي بصوت عال قوله لم يسمع غير ذلك الانسان من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من
ذلك الانسان وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ
الغير واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران فلا تفيد الا الظن فيجوز ان يكون ميل
الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر
فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي
للناظر وان لم تتم حجة على الغير قوله والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج هذا ايضا بمقتضى العطف
على قياس ما تقدم اعلم انهم اختلفوا في ان الصوت هل هو موجود في الهواء المتموج قبل وصوله الى
الصماخ ام لا وجود له في خارج الصماخ بل انما يحصل ويحدث في الهواء الذي في الصماخ والمختار انه
موجود خارج الصماخ لما استدل عليه المص فان قلت القول بوجود الصوت خارج الصماخ يناقض قولهم
ان الاحساس بالصوت متوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ قلت الاقسام المحتملة ههنا ثلثة
الاول ان يكون حدوث الصوت والاحساس به في الصماخ كما هو المذهب المرجوح الثاني ان يكون حدوث
الصوت خارج الصماخ الا ان الاحساس به انما يكون عند وصول الهواء المتكيف الى الصماخ كما هو
المختار الثالث ان يكون حدوث الصوت خارج الصماخ والاحساس به ايضا يكون قبل وصول الهواء
الحامل له الى الصماخ والمناقض لقولهم ذلك انما هو الثالث كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فضلا عن ان
يخفى على الحكماء فالنزاع اذن في ان الحق هو الاول من الثلثة ام الثاني وهو يشارك الاول في ان الاحساس

حال

حال وصول الهواء المتموج الى الصماخ فليس النزاع الا في ان الصوت موجود خارج الصماخ اي قبل
وصول الهواء المتموج اليه ام لا لا انه محسوس خارج الصماخ ام لا كما ذكره المص للاتفاق على انه غير محسوس
خارجه فافهم فانه بحث نفيس قوله يحصل من انصراف هواء اي من رجوعه قهقرى باقيا على هيئته كالكرة
المرمية الى الحايط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه
بالاول وهو الصدا المسموع بعد الصوت الاول وقيل ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول
بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدا يكون على صفة الاول وهيئته وهذا وان
كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر قوله الجسم الحامل للطعم بفتح الطاء وسكون العين قال الجوهري الطعم
بالفتح ما يؤديه الذوق يقال طعمه مر والطعم بالضم الطعام قوله فالحار يفعل هكذا وقع في المتن وذلك لان
الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الآتها في افاعيلها وفي بعض النسخ فالحرارة تفعل
نظرا الى ان الفاعل هي الكيفية ظاهرا قوله والبرودة تفعل في الكثيف عفوصة والفرق بينها وبين
القبض ان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض
يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية قوله من غير دليل يوجب غلبة الظن ولهذا قيل
مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلايل والا فانحصار الفاعل في الثلثة ممنوع وايضا طعم الحيار
والقرع ليس من التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع
الطعوم غير منحصرة والا فالقبض والعفوصة نوع واحد قوله والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا
البرودة اجيب بان الحرارة توجب غليانا في البلغم الحلو ثم تحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى ذاتها
بسبب المجانسة فيستولى عليه البرد وتحمض فالفاعل بالحقيقة للحموضة هو البرد فلا مناقضة بين كلامي
الشيخ قوله لم يتنبه له احد فيه نظر لانه تنبه له المحقق الطوسي فانه ذكر في رسالته في الطعوم ان القول
بان الحموضة تفعلها البرودة فيه نظر فان العصير واللبن انما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة

قوله رطوبة اللسان الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها قوله عبارة عن عدم الطعم كما فى الاجسام
البسيطة وتسمى من حقيقة قوله واسطة اى آلة للادراك بالقوة الذايقة قوله غير بسيطة لا لانها
مركبة بل بمجرد اصطلاح وتسمى بضاحسية وغير حقيقية قوله هو هذا دون الاول وردّه بان هذا نبطله
ما قالوا ان طعم العذب ابآء مركب من المرارة والتفاهة لا المرارة محضة وصحح صاحب المقاصد بان
التفاهة المعدودة فى الطعوم هى ما فى مثل اللحم والخبز لا الاول ولا الثانى وزعم بعضهم ان المعدود
فى الطعوم هو الاول ولظهور فساده تركه الامام وقال بسايط الطعوم ثمانية قوله فى الحضض قال
الجوهرى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء قوله وسمى البشاعة قال الجوهرى شى بشيع اى كريه
الطعم ياخذ بالحلق قوله فى الشيحة وهو نبت معروف قوله وسمى الزعوقة طعام مزعوق اذا اكثر ملحه كذا
فى الصحاح وقد يجتمع فى جسم واحد ثلثة اطعمة كالمرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان قوله الا من احدى
الجهتين المذكورتين وهما اما الموافقة والمخالفة او بحسب ما يقارنها من طعم وقد تسمى الرايحة بالاضافة الى
محلها كرايحة الورد والتفاح قوله من هذا الباب كانه سهو من الناسخ والصواب من الباب الثالث كما وقع
فى بعض النسخ قوله المختصة بذوات الانفس قيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها انها
انما تكون من بين الاجسام العنصرية للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للواجب وبعض
المجردات على ان القايلين بثبوت صفة الحيوة وغيرها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات قوله كالكتابة
فيه اشعار بان الاختلاف بين الحال والملكة بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الامور المختلفة بالفصول
يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض قوله قوة تتبع الاعتدال النوعى المراد بالتبعية انه اذا حصل فى المركب
العنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوان فاض عليه من المبدا قوة الحيوة فالحيوة تابعة للاعتدال
المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان قوله وتفيض منها ساير القوى الحيوانية
بعد ما فاض على ذلك النوع من المبدا قوة الحيوة تنبعث منها باذن الله تعالى ساير القوى الحيوانية

اى عدا الثلث غير الطعوم

كالحواس

كالحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدا القوة الحس والحركة قوله الاعتدال الذى يليق بنوع الحيوان اعلم ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول
اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا قوله والنبات متغذ دليل ثان على كون الحيوة مغايرة
لقوة التغذية على عكس الدليل الاول فعلم ان قوة الحيوة قوة اخرى تحدث فى الروح اذا احدث الروح من
لطافة الاجسام وان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلثة قوى نفسانية وهى المدركة والمحركة
وطبيعية وهى التى تتصرف فى الاغذية وحيوانية وهى المتولدة فى الروح وللانسان من بينها قوة
رابعة وهى ادراك المعقولات قوله وفيه نظر اى فى قوله والا لم يكن ذابلا واجيب عنه بانه لا يريد بالذبول
هيهنا الحالة التى يكون فيها بدل المتحلل عن العضو اقل منه كما فى المشايخ بل الحالة التى يكون العضو
فيها فاقدا للبدل قوله بل القوة عبارة عما من شانه التاثير بالفعل العبارة الواضحة فى هذا المقام ان
يقال بل القوة عبارة عما من شانه التاثير سواء كان بالقوة او بالفعل كما لا يخفى على من طالع كتب
القوم وان كان ما ذكره الشارح آيلا اليه فان قوله عبارة عما من شانه التاثير بالفعل معناه ان
التاثير بالفعل ليس لازما فى مفهوم القوة بل يجوز ان يكون ذلك التاثير بالفعل ويجوز ان يكون غيره قوله
ولا يلزم من ذلك اى من عدم اطلاق لفظ القوة لعدم معناه عدم ذلك الشى اى ما من شانه ان يؤثر
ولم يؤثر بالفعل وعلى هذا لا يلزم من عدم احساس العضو المفلوج مثلا بالشى عدم القوة الحساسة
قوله ومنع استدلال الشيخ ايضا هذا المنع مختص بالدليل الثانى وهو قوله والنبات متغذ وليس بحى
قوله وقد شرط الحكما والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
المسمى بالحيوة ليس مشروطا بالبنية واعتدال المزاج والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى

في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة و
بالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث في التجويف الايسر من
القلب ويسري في البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانفصال البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بربط ما يمنع نفوذه
قوله والا لم يكن الحيوة مشروطة اي وان لم يكن قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء
آخر بل قامت الحيوة بجزء بدون قيامها بجزء آخر لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة والمفروض
كان كذلك وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة قوله فالحصر ممنوع اي حصر
قيام الحيوة بمجموع الاجزاء على تقدير اتحادها وبعض الاجزاء على تقدير تعددها ممنوع وايضا لم لا يجوز ان
يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الا ان يكون
قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس لرجح يوجد في الخارج وان لم نطلع عليه
قوله التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه
على حذف المضاف قوله كادراكات النفس كالتعقل قوله والقوى الباطنة اي وكادراكات القوى الباطنة
كالتوهم والتخيل قوله ينقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما ان يلحق الادراك حكم او يلحقه
حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق فان قلت الانقسام الى التصورات والتصديقات
انما هو للتعقل قلت قد سبق في صدر الكتاب ان قسمة التعقل اليهما لا تقتضي عدم انقسام غير التعقل
اليهما قوله اما ان يكون جازما اي مانعا من احتمال النقيض قوله اما ان يقبل متعلقه بفتح اللام النقيض
بوجه اي سواء كان في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك قوله مخالف للمشهور قيل لانه جعل الاعتقاد
قسيما للعلم والظن والتقليد وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص وايضا التصديق الجازم

الذي يكون لموجب اي دليل لما كان مطابقا ثابتا لا يمكن تغيره ولا ان يحكم بخلافه فكيف يقبل متعلقه
النقيض بل هو منحصر فيما لا يقبل النقيض اعني العلم وايضا يخرج عن التقسيم الجهل المركب والمشهور ان يقال
الحكم اما ان يكون محتملا للنقيض او لا فان لم يكن محتملا للنقيض فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا والثاني
هو الجهل المركب والاول اما ان يقبل التغير بتشكيك المشكك او لا والاول هو التقليد والثاني هو اليقين وان
كان محتملا للنقيض فاما ان يكون متساوي الطرفين وهو الشك او يكون احدهما راجحا وهو الظن والآخر
مرجوحا وهو الوهم ولقائل ان يقول الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح
وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا قوله وهو وجود صورة المعلوم انما بدل المص لفظ الحصول بلفظ الوجود
لانه اراد ان يقرر ان للشيء وجودا في الاذهان على ما هو المشهور عند الحكماء فكان الانسب ذلك قوله
بالاحكام الثبوتية لكونه ممتنعا وممكن الوجود قيل ان اريد بالاحكام الثبوتية الثبوتية في الخارج فلا نم انا
نحكم بها على ما لا وجود له فيه كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج او في الذهن مصادرة
لان الكلام في الثبوت الذهني فكيف يستدل به عليه وايضا ان اريد بثبوتها للموضوع ثبوتها له في الخارج
فهو مم بمثل ما ذكر او في الذهن كان ذلك فرعا للوجود فيه فكان مصادرة وايضا لا نم انا نتصور ما لا
وجود له في الخارج بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم
في العقل الفعال اذا التفتت النفس اليها شاهدتها واجيب عن الاول بان المراد بالثبوتية ما ليس
السلب اخلا في مفهومها وعن الثاني بانها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع
فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وعن الثالث بان المرتسم في الامور الغائبة ان كان الهويات لزم
كون هوية الممتنع في الخارج وان كان هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني لان المراد
بالذهن هنا ليس القوة للنفس المعدة للادراك بل القوة الادراكية نفسا ناطقة كانت وغيرها فان اخترعت
النفس الناطقة تلك المعقولات كان الوجود فيها وان لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال كان فيه وكلا هما

سواء كان في الخارج او في الذهن

يسمى وجودا ذهنيا قوله لا نم ان التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين لان الحاصل
في العقل عند تصورهما مثالهما وشبحهما لا هما بعينهما ولا نم ان مثالهما يقتضي التسخن والتبرد حتى يكون
التقابل بينهما لا يقال صورة الحرارة ان كانت هي الحرارة بعينها عاد الاشكال وان كانت غيرها لم يكن ادراكنا
الحرارة ادراكا لها لانا لا نم انها ان كانت غيرها لم يكن ادراكنا الحرارة ادراكا لها فان ادراك الحرارة اذا كان
عبارة عن حصول صورتها في الذهن فعند حصولها يكون الحرارة مدركة وان كانت غيرها قوله والحق عند
المص حكم المص للحق بين الحكيم والمتكلم وقال والحق اى والانصاف من الحكماء انهم اى القائلين
بالصور فرقتان فرقة تزعم انها مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية فعلى هذا لا يكون
للاشياء وجود ذهني حقيقي بل مجازي ولا الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل ليست محمولة
على افراد المعلومات بل المحمول عليها ماهياتها وهذا هو الذي حكم عليه المص بالاحتمال وفرقة تزعم انها
مساوية لها في الماهية بل الصور هي ماهيات المعلومات فان المعلوم باعتبار قيامه بالقوة العاقلة
علم وصورة وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني والكلية عارضة للصور حقيقة
لانها محمولة على الافراد وهذا هو الذي حكم عليه المص بالبطلان قوله فيحتمل ان يكون حقا اى يحتمل ان يكون
التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه ح يكون وجود مثال المعلوم في العالم والمثال مغاير
في كثير من الاحكام لماله المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا وانما يلزم ذلك
لو كان تصور الحرارة والبرودة هو حصول نفس ماهياتهما وليس كذلك بل الحاصل مثالهما قوله فلا يكون
الصورة الذهنية مساوية له في تمام الماهية اقول هذا مخالف لما صرحوا من ان الصورة الحاصلة
من اى مقولة فرضت هي من تلك المقولة بعينها حتى ان الصورة العقلية للجواهر جواهر وللكم كم وللمضاف
مضاف الى غير ذلك وايضا القول بان الصورة الموجودة في الذهن عرض بط لان تلك الصورة

اذا

92

اذا وجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها ولا معنى للجوهر الا ذلك ولئن سلمنا انها عرض فكونها عرضا من
حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا بالمعنى الذي ذكرناه ورد كون
الصور العقلية للجواهر جواهر بانها حالة قيامها بالنفس موجودة في الخارج لانها قائمة في الخارج بالنفس
الموجودة في الخارج والقائم في الخارج بالموجود في الخارج موجود في الخارج فيكون تلك الصورة قائمة
بمحالها في الخارج فلا يكون جواهر والحق ان النزاع لفظي مبني على تفسير لفظ الصورة فان اريد بها الصورة
العقلية الحالة في النفس فهي عرض موضوعها النفس لوجودها في الخارج قائمة بالنفس وان اريد بها
المعنى المجرد عن اللواحق المادية المتميز عند النفس بواسطة الصورة الحالة فيها فهي جوهر لانها
اذا وجدت في الاعيان في ضمن الاشخاص كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا محالة فتدبر قوله
وانه بط لاستلزامه الاثنينية بدون الامتياز لان اختلاف افراد الطبيعة الواحدة باختلاف المواد
ولا اختلاف بها هاهنا قوله لا يقال العاقل والمعقول واحد اى عند تعقل الشيء ذاته هذا سؤال من
طرف القائلين بوجود الصورة الذهنية وحاصله منع اجتماع المثلين مستندا بجواز اتحاد العاقل
والمعقول بل العقل ايضا وح لا يلزم الاجتماع لانه يستلزم التعدد وحيث لا تعدد فلا اجتماع قوله مع بداهة
ضرورة وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده لان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قيل على
الجواب التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة فان كون الشيء عالما مغاير كونه معلوما والحاصل ان ليس هناك
الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك فمن حيث يعتبر مشهودا يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون
معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما وكل من هذه الاعتبارات غير الآخر وبهذا التغاير يندفع
الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائلين بكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة
نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات والممتنعات فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق
في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم واجاب الامام في المباحث المشرقية باختيار الوجود

الذهني وقد يجاب بان الاضافه تتوقف على الامتياز الذى لا تتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج
ولا في الذهن كذا في شرح المواقف قوله هو تعلق خاص اى من لم يقل بالوجود الذهنى قال العلم اما مجرد
اضافه وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفه لها تلك الاضافه فالصفه العلم والاضافه العالمية وابت
القاضى وراء العلم والعالمية اضافه اما لاحدهما فتكون هناك ثلثة امور او لكل منهما فتكون اربعة وعلى
هذا قياس ساير الادراكات والحاصل ان العلم عند المتكلمين امر اضافى بين العالم والمعلوم قال
الامام وهو الحق لان الاضافه عبارة عن امر يتوقف تصوره على تصور غيره والعلم كذلك لانه لا يمكننا
ان نعقل كون الشئ عالما الا اذا وضعنا في مقابلته معلوما فاذن العلم هو الاضافه المسماة بالتعلق
قوله عند تغاير المنتسبين الظاهر ان تقول عند تغاير احد المنتسبين قوله وهذا يشكل
بتعقل الشئ نفسه وجوابه ما مر انفا قوله وقيل العلم صفه وجودية هذا مذهب مثبتى الاحوال وقد
اثبتوا امورا ثلثة احدها العلم وهو صفه وجودية وثانيها العالمية وهى صفه لا موجودة ولا معدومة
وثالثها التعلق المنسوب الى العالمية قوله لها تعلق اى لتلك الحالة قوله لا تتعدد العلم بتعدد المعلومات
بل يجوز ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين او اكثر قوله اذ لا يلزم من تغير تعلق الصفه بالمعلومات
في هذه العبارة مناقشة لان التعلق ليس للصفه التى هى العلم على ما قرره بل لحالها التى هى العالمية
فالاولى ان يقال اذ لا يلزم من تغير تعلق الحال بالمعلومات تغير في ذات صاحبها قوله في مادة ما هى اى
تلك المادة اصغر مقدارا منها اى من تلك الصورة الخارجية وما في قوله مادة ما ابهامية قوله يجوز حلولها
في العاقل معا فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطه فان قلت الصغر والكبر
انما هو في الهويات الخارجية لا في الماهيات الحاصلة في اذهاننا فكيف يجوز ان يقال الصورة
الصغيرة يجوز حلولها في محل الكبيرة قلت معنى الصغيرة انها ماخوذة من الصغير وكذلك الكبيرة لا انها
متصفه بهما حالة الحلول في الذهن قوله الا ان المعلوم بهذه الصورة امر كلى وح يكون وصف

التفسير صح

وهو العلم من الدال ... [illegible]

الصورة

الصورة بالكلية مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا انما يليق بمن يرى العلم صورة ذهنية مخالفة
في الماهية لما علم بها واما من يدعى ان تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة بها فعلى قول هؤلاء
تكون للاشياء وجودان خارجى وذهنى ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات
المحمولة على افرادها كما مر وفى بعض النسخ وهو اى النظر المذكور ليس بشئ يعرف بالتامل وذلك لانا نختار ان
المعلوم امر موجود في العقل قوله فلا يكون كليا لما ذكرتم وهو ان الصورة الموجودة في العقل صورة جزئية
في نفوس جزئية قلنا لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت
الامور الكثيرة بمعنى ان تلك الصورة الماخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد
من افرادها كانت عين ذلك الفرد واذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن متشخصاته كان عين الصورة
وكليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها وكذا
ايضا انه الموجود في الخارج قوله فالاولى بان لا يكون كليا قلنا معنى كون الامر الخارجى كليا انه بحيث اذا حصل
في العقل عرض له الكلية لا انه موصوف في الخارج بها وبهذا اندفع قوله وبتقدير كلية اى كلية الامر الموجود
في الخارج بطل الفرق اى بين الصورة الخارجية والذهنية بالكلية والجزئية لكون الامر الخارجى كليا
كالصورة وذلك لان معنى كلية الامر الخارجى غير معنى كلية الصورة العقلية فالامر الخارجى موصوف بالجزئية
في الخارج والصورة موصوفة بالكلية في الذهن فافترقا والتحقيق ان الكلية لها معان احدها المطابقة
المذكورة في بيان المفهوم الكلى عند قولهم الكلى هو المشترك بين كثيرين فان المراد بالاشتراك بين كثيرين
المطابقة لها وقد عرفت معناها وثانيها النسبة المخصوصة المصححة للحمل على امور كثيرة حيث قالوا في بحث
الكلى المنطقى انه يعرض للصورة الحيوانية المعقولة نسبة واحدة الى امور كثيرة بها يحملها العقل على واحد
واحد منها فهذا العارض هو الكلية وثالثها الكلية بمعنى الشركة الحقيقية فالكلية بالمعنى الاول تعرض
للشئ في الخارج والذهن لكن المطابقة في الموجود الخارجى من جانبه بمعنى اذا جرد عن المشخصات

كان عين الصورة وفي الموجود الذهني من جانب الصورة بمعنى انها اذا اوجدت في الخارج متشخصة
كانت عين ذلك الفرد وبالمعنى الثاني تعرض للشي في الذهن فقط وبالمعنى الثالث ممتنعة العروض للشي
في الخارج لما يلزم من اتصاف الامر الواحد باوصاف متضادة وفي الذهن ايضا لان المرتسم في نفس
شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة هذا واعلم ان جعل المسئلة الثانية فرعا على القول
بالوجود الذهني يشعر بان المتكلمين غير قايلين بالكلية والظاهر انهم قايلون بها قال صاحب المقاصد لا
نزاع للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شي في العقل وفي
اقتضائه الثبوت في الجملة يعني انهم لا يقولون المعنى الكلي المشترك ثابت في العقل بل يقولون في التعقل
ولهذا اتفق الجمهور من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على الماهية هنا بالمعنى
الذي ذكرنا وقد مر هذا مرة اخرى قوله لكن استحضر اي علم قوله فانه تحض عن حالة بسيطة اي حال ما يشبه
وقبل الشروع في الجواب الفرق بين حالة الجهل الثابتة قبل السوال وبين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال
وبين ملاحظة التفصيل ضرورة اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل
بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فههنا قوة محضة قريبة من الفعل
وفي الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبل وهو العلم الاجمالي
وفي الحالة الثالثة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شي من الحالتين
السابقتين وهو العلم التفصيلي وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة دفعة فانه يرى جميع اجزائه ضرورة وتارة
بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه فالروية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم
بالوجدان فنسبة البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالنسبة الى مدركاته واعلم ان الامام
انكر العلم الاجمالي بناء على امتناع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى
للتفصيلي لا ذلك وان العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا

والى

والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه والا فلا وقال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي
لانه السبب لوجود الممكنات واعلم انهم اختلفوا في محل العلم الحادث فاهل الحق على انه غير متعين عقلا بل
يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للعلم كما انها
ليست شرطا للحيوة لكن السمع دل على انه هو القلب قال صاحب المقاصد الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان
عن غيره والفلاسفة على ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر
الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات بالذات وبالجزئيات
بتوسط الالات اعني المشاعر العشر قوله ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهذه المرتبة حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم
قوله البديهيات اي بعضها قوله والتنبه منها اي من تلك الجزئيات قوله وتتهيأ بها اي بتلك
البديهيات اي بعضها قال صاحب المواقف ولا نريد بالعلم بالضروريات العلم بجميعها فان الضروريات
قد تفقد لفقد شرطها من التفات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع ان العقل باق اتفاقا قوله
ويسمى العقل بالملكة اي هذه المرتبة او النفس في هذه المرتبة تسمى عقلا بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك
الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات قوله التي هي مناط التكليف اعلم ان مناط التكليف هو العقل
اجماعا وانه يطلق على معان فلذلك اختلف في نفس العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ الاشعري
هو العلم ببعض الضروريات الذي سميناه العقل بالملكة وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وقال الامام انه
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنايم لم يزل عقله وان لم يكن عالما بشي من
الضروريات فلا يكون العقل عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها كما ذكره الشيخ قوله قد

بينا فى الايضاح بان قال لان العقل الذى ربط به التكليف ليس علما محضا والا لامتنع اتصاف
بعض الحيوانات دون البعض فهو اذن موجود وليس تقدم لحدوث كل موجود سوى الله تعالى فهو حادث
وليس بجوهر لانه من الصفات التى توجب للذات احكاما ولا شئ من الجوهر كذلك فاذن هو من الاعراض
ومن قبيل العلوم والا لصح انفكاكه ‌‌عنها ‌عن الآخر وذلك باطل لامتناع وجود عاقل لا علم له او عالم لا عقل له
وليس علما بالمحسوسات لحصولها لمن ليس له هذا العقل كالمجانين وليس من النظريات لانها لا تحصل الا
بالفكر والتامل وهما مشروطان بالعقل فلو كان من النظريات يلزم اشتراط الشئ بنفسه فهو العلم بالضروريات
وليس علما بكلها لما عرفت فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية بها تستعد النفس لاكتساب النظريات
منها وهو العقل بالملكة فثبت ان العقل بالملكة مناط التكليف وهو المط وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يكن
من قبيل العلوم لجاز انفكاكه عن العلوم اذ لا يلزم من المغايرة جواز الانفكاك فان العرض غير الجوهر
مع انهما متلازمان فالملازمة ممنوعة وقد يمنع بطلان اللازم لوجود العقل بدون العلم كما فى النايم
قوله ان تحصل للنفس النظريات اى تصير النظريات مخزونة عندها بتكرر الاكتساب بحيث تحصل لها
ملكة الاستحضار متى شاءت قوله وتسمى عقلا بالفعل لان النظريات وان كانت فى هذه المرتبة مخزونة
حاصلة لكنها ليست بمستحضرة فلا تكون استحضارها حاصلا بالفعل الا انها لما كان للنفس ملكة
تقوى بها على استحضارها متى شاءت من غير حاجة الى فكر كانت فى هذه المرتبة قريبة من الفعل جدا فكانها
حاصلة بالفعل قوله بحيث لا تغفل عنها قيل هل يمكن ذلك والانسان فى جلباب من بدنه ام لا فيه تردد
اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلايق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد
معقولاته دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا
حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة لا فى هذه الدار
وبعضهم لم يعتبر قيد عدم الغفلة ح فلا شبهة فى وقوعه فى الحيوة الدنياوية واعلم ان المستفاد متقدم

على العقل بالفعل فى الحدوث وان كان متاخرا عنه فى البقاء لان النفس ترتقى اولا من علم الضروريات
التى هى العقل بالملكة الى مشاهدة النظريات المسماة بالعقل المستفاد ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد
اخرى حتى تحصل ملكة الاستحضار متى اريد بلا تجشم كسب جديد المسماة بالعقل بالفعل فعلم انه ما لم تحدث
المشاهدة لم يحدث تكرارها وما لم يحدث التكرار لم تحدث ملكة الاستحضار النظريات وكونها مخزونة فكذا
فحدوث ملكة الاستحضار متاخر عن المشاهدة بمرتبتين وان كانت المشاهدة متاخرة عنها فى
البقاء لان المستفاد كمال لا يدوم للناطقة ما دامت متعلقة بالبدن متصرفة فيه فان اشتغالها بذلك
او بادراكات اخر تقتضى اعراضها عما كانت مشاهدة له فاحتاجت الى ما به تسترجعه بلا تجشم كسب جديد
ونظيره المال فانه لما تعذر حضوره دايما جعل فى خزانة وحفظ مفاتيحها فعلم انه اذا كان العقل بالفعل
باقيا للنفس يكون قادرة على استحضار النظريات التى قد ذهلت عنها بعد كونها مشاهدة ايا ما و
انت خبير بان هذا انما هو على تقدير عدم اعتبار قيد عدم الغفلة فثبت ان المستفاد متقدم فى
الحدوث ومتاخر فى البقاء وللنظر الى هاتين الجهتين جاز تقدم كل منهما على الآخر فى الذكر كما ورد فى
الكتب قوله وسمى العقل المستفاد لاستفادته من العقل الفعال المفيض للحوادث فى عالمنا هذا كما
قالوا فاعلم ان مراتب التعقل للنفس الناطقة اربع اولها استعداد العلوم الاولية ثم يحصل لها استعداد
المعقولات الثانية ثم يحصل لها النظريات مخزونة ثم تصير مشاهدة ووجه الضبط فيها ان مراتب النفس
فى الاستكمال بالادراكات الكسبية منحصرة فى نفس الكمال واستعداده فالكمال هو العقل المستفاد اعنى
مشاهدة النظريات والاستعداد اما قريب هو العقل بالفعل او بعيد وهو الهيولانى او متوسط وهو العقل
بالملكة قوله صفة تشعر بان القدرة من الاعراض لكن ينبغى ان يحمل الصفة على ما تتناول الجوهر والعرض
كتناول القوة اياهما لتشمل القوة الفلكية والقوة النباتية او يراد بها ما يكون صفة للفلك او النبات كالنفس
الجوهرية وصورته النوعية وان كان مستبعدا جدا كما صرح به شارح المواقف وقال صاحب المقاصد قد

اى لا يزال العقل بالفعل اعنى الملكة باقية للنفس ما دامت باقية
اى فى المستفاد وانما اعتبر الى الصلاة
اى الاستفادة النفس من المرتبة
لكل من الفلك والنبات
اى يكون المراد من القوة الصفة
متعلق بمستفاد

سنازع فی اثبات القوی الفلکیة والنباتیة اذا ارید بها غیر النفوس والصور واما فی القوة العنصریة فیجوز
ان یراد بها الصورة والصفة معًا بلا استبعاد کما سیجی الآن وبقوله تؤثر یخرج من الصفات لا یؤثر اى بالقوة
وان توقف تاثیر القدرة علیه کالعلم وبقوله علی وفق الارادة یخرج ما یؤثر لا علی وفق الارادة کالقوی النباتیة
والعنصریة قوله مبدأ الافعال المختلفة المراد بالمبدا الفاعل المؤثر قوله لنیل التشبه بالعقول ای لحصول المشابهة
فی حصول الکمال بالعقول قوله علی نهج واحد وهو الحرکة المستدیرة قوله والقوة العنصریة خارجة سواء
ارید بها ما هو صورة مقومة لما فی الاجسام البسیطة تسمی طبیعة کالناریة والمائیة وفی الاجسام المرکبة
تسمی صورة نوعیة کالصورة المبردة التی للافیون او ما هو عرض قایم بها کالحرارة والبرودة قوله علی نهج
واحد وهو الحرکة المستقیمة الصاعدة ان کان خفیفا والهابطة ان کان ثقیلا قوله لان المزاج من جنس
الحرارة والبرودة وذلک لانه عبارة عن کیفیة متوسطة بین الکیفیات الاربع المشهورة علی ما هو المذهب
المنصور وهی بالحقیقة من جنسها الا انها تکون منکسرة ضعیفة بالنسبة الیها فتکون من جنسها والمص اقتصر
علی ذکر الکیفیتین اختصارا قوله ای لیست من الکیفیات الملموسة بل من النفسانیة فالقدرة اذن
لیست نفس المزاج بل کیفیة تابعة للمزاج قوله وفیه نظر والجواب نختار الاول وقوله ولا یلزم الخ ممنوع
لان الکیفیة اذا کانت حاصلة من تلک الکیفیات فکون تاثیرها من جنس تاثیرها لازم قطعا قوله القوة مبدا
الفعل ای معنی القوة هو مبدا الفعل والمراد بها هنا جنس للقدرة وعرفها الشیخ بانها مبدا التغیر فی اخر
من حیث هو آخر ومراده ان اطلاقها علیه حقیقة بدلالة سیاق الکلام قوله سواء کان ذلک الفعل مختلفا اى مراد المص
او علی نهج واحد وعلی التقدیرین اما ان تکون من شعور او لم تکن وکانت شاملة للاقسام الاربعة التی
التی مر ذکرها غیر القوة الحیوانیة والنباتیة والفلکیة والعنصریة وفی کون اطلاق لفظ القوة علی مبدا
الفعل بالحقیقة بحث نظر لک اذا نقلت خلاصة ما ذکروا الیک واصغیت لما یتلی من کلامهم علیک فنقول
قال الامام لفظ القوة وضع اولا فی العرف العام المشهور بین الجمهور للمعنی الموجود فی الحیوان وهو المعنی

الذی

الذی یصدر به عن الحیوان افعال شاقة من باب الحرکات ویسمی ضده الضعف ثم ان للقوة بهذا المعنی
مبدأ ولازمًا اما المبدا فهو القدرة وهی کون الحیوان بحیث یصدر عنه الفعل اذا شاء والترک اذا لم یشا
ویسمی ضده العجز واما اللازم فهو ان لا ینفعل عن الشی بسهولة فان الذی یزاول التحریکات الشاقة ربما
ینفعل عنها وانفعاله عنها یصده عن اتمام فعله فلهذا صار عدم الانفعال دلیلا علی الشدة فنقل اسم
القوة الی ذلک المبدا وهو القدرة والی ذلک اللازم وهو اللاانفعال ثم القدرة لها وصف کالجنس لها
ولازم اما الوصف فکالمؤثریة فی الغیر المشترکة بینها وبین الایجاب واما اللازم فهو الامکان وانما کان
لازما لان القادر لما صح منه ان یفعل وصح منه ان لا یفعل کان امکان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم
القوة الی ذلک الجنس وهو المراد بقول المص والقوة مبدا الفعل مطلقا ای مبدا التغیر کما نقلناه عن
الشیخ وهو المنقسم الی الاقسام الاربعة المذکورة کما مر ونقل ایضا الی ذلک اللازم هذا ملخص ما ذکر فی
الکتب الحکمیة فظهر ان اطلاق القوة علی مبدا الفعل ایضا لیس بالحقیقة وان مراد الامام بهذا الامکان هو
الامکان الذاتی لا الاستعدادی واما صاحب المواقف فجعل الامکان سببا للقدرة واراد به الاستعدادی
کما سیجی تحقیقه قوله لامکان الشی ای لامکان حصوله بالفعل مع عدم الحصول قوله القوة القسیمة
للفعل وهی امکان حصول الفعل مع عدمه قوله وبالامکان الامکان الخاص وهو سلب الضرورة من
الجانبین وهو قسم من الامکان الذاتی وقد عرفت معنی الامکان الذاتی والاستعدادی فی بحث
الوجوب والامکان اقول فی کون المراد بالامکان الذی اطلق علیه القوة الامکان الخاص نظر لانه
اذا ارید بالقوة القوة القسیمة للفعل کما صرح به تکون مراده فی الامکان الاستعدادی فاذا اطلقت
القوة بذلک المعنی علی الامکان الخاص لزم ان یطلق الامکان الاستعدادی ایضا علیه ولیس کذلک
بینهما بون بعید فان الامکان الذاتی قد یقارن الفعل وینعکس من الطرفین ولا یقبل الشدة و
الضعف بخلاف الاستعدادی کما مر فتذکر قوله لان القوة دلیل لکون اطلاق القوة علی امکان الشی

مجازا قوله فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون من تسمية الجزء باسم الكل هكذا ذكر بعضهم ويحتمل
ان يكون مراد المص بقوله وقد يقال للامكان الشئ ان القوة بمعنى تمكن الحيوان من الافعال الشاقة قد
تقال لامكان الشئ اى للامكان الذى سمي بالامكان الاستعدادى الذى هو مقابل للفعل وعبارة عن
امكان الشئ بالفعل مع عدمه كما صرح به صاحب المواقف وغيره وح كونه مجازا لانه من قبيل اطلاق اسم المسبب
على السبب لان القدرة لما كانت مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها الذى هو الامكان الاستعدادى
وقال الحديثى ان هذا الاطلاق من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم لان كون الشئ مبدا للفعل من لوازمه
امكان حصول الفعل والحاصل ان القدرة لها وصف هو كالجنس لها ولازم وهو الامكان الذاتى كما عرفت
وسبب هو الامكان المقابل للفعل المسمى بالاستعدادى والقوة تطلق على الاولين كما مر وعلى الثالث
قال صاحب المواقف ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه سبب للقدرة على الشئ الذى تعلق به هذا
الامكان مجازا وانما كان سببا لها لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد
فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم يؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب
للقدرة ولما كانت مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة
كما زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة
على توجيهه هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل كذا فى شرح المواقف فعلم ان ذلك الامكان الذى اطلق عليه
القوة ان كان المراد منه الذاتى كما هو راى الامام فالمجاز كما قال الحديثى وان كان المراد منه الاستعدادى
فكما قال صاحب المواقف واما ما ذهب اليه الشارح والاصفهانى من ان المجاز لان القوة التى هى قسيمة
الفعل امكان الشئ مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيكون تسمية الجزء باسم الكل فمرادهما
بالقوة الامكان الاستعدادى وبالامكان الواقع جزء من مفهوم لفظ القوة الامكان الخاص كما صرح به
الشارح ويرد عليه مع ما ذكرنا ان الامكان الواقع جزء من مفهوم لفظ القوة هو الامكان المقيد بمقارنة

العدم

97

العدم وهو الامكان الاستعدادى لا الذاتى فكيف يكون الامكان الخاص الذى هو قسم من الذاتى
جزء من مفهوم لفظ القوة فتدبر ولا تغفل فانه بحث نفيس والله المستعان قوله ملكة تصدر الخ فلو لم يكن
الكيفيات النفسانية ملكة اولم يكن مبدا لصدور الفعل اولم يكن بسهولة لم يكن خلقا قوله والفرق بين القدرة
والخلق مع كونهما مشتركين فى صدور الفعل عنهما قوله لا يكون كذلك لانه لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا
باحد طرفى الفعل واحد الضدين قوله وفيه نظر هذا النظر للشارح وجوابه ما مر مرارا من ان الاحساس
الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى ساير
المحسوسات وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد شرح الاسم بذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى
قوله والعجب ان الامام الخ اجيب بان قوله انا لا نعلم كذا اى المناقشات التى اوردها فى هذا المقام يجوز
ان يكون على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس
وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر فى تعريفهما لا تستلزم تصور كنههما كذا فى شرح المواقف قوله وما
قيل قايله محمد بن زكريا الطبيب الرازى قوله وفيه نظر اجيب بان حضور تلك الكلمات بالبال كل واحد ايما
هو بل ان كان ففى بعض الاوقات دون البعض فالالتذاذ بتلك الحركات فى الوقت الذى لم يكن كليا بها
مخطورة بالبال كاف فى الدلالة على انها ليست نفس ازالة الالم قوله الصحة هى حالة او ملكة لم يكتف بذكر
احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه وانما قدم الحال على الملكة مع ان
الملكة فى الصحة اشرف من الحال لان الحال متقدم على الملكة بالطبع فقدمه وضعا للتوافق فقوله حالة او
ملكة كالجنس يشملان المرض وغيره من الكيفيات النفسانية وكلمة او للتنويع لا للترديد المنافى للتحديد فان
معناه ان الصحة كيفية نفسانية راسخة كانت او غير راسخة والحاصل ان المراد بها ان قسما من المحدود
حده كذا وهو ان الصحة حالة تصدر الخ وقسما آخر منه حده كذا وهو انها ملكة تصدر الخ فهو فى الحقيقة
حدان لقسميها المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المشاركين فى ماهية مطلق الكيف ولم يرد بها

التشكيك في الحد لتنافي التحديد والجنس وما يقوم مقامه في امثال هذه المواضع هو القدر المشترك بين
القسمين وبه يندفع ما يورد من ان الجنس ان كان احدهما بعينه لم يحتج الى ذكر الآخر وان كان احدهما لا بعينه
فبطل لان ما لا يتعين لا يوجد اصلا فضلا من ان يكون جنس شي ولكون الجنس هو القدر المشترك وهو لا
يتحقق الا في ضمن كليهما وجب ان يراد هما جميعا وقوله بها يصدر الافعال عن موضوعها سليمة كالفصل والمراد
بكونها على ما ينبغي فان قلت قوله بها يصدر مشعر بان المبدأ هو تلك الحالة او الملكة وقوله عن موضوعها
مشعر بانه هو الموضوع وبينهما تناف وايضا لم خالف الشيخ حيث قدم الملكة وايضا السليم هو الصحيح
فالتعريف دوري قلت الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي او الموضوع فاعل والصحة آلة وتحقيقه
ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعها فقوله يصدر بها الافعال عن موضوعها
معناه ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم والمص قدم الحال نظرا الى انها متقدمة
على الملكة في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة واما الشيخ فقدم الملكة لانها لرسوخها دليل اول
اشرف من الحال والملكة اتفق على كونها صحة والحال اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة ومن غاية دليل ثالث
الحال والغاية متقدمة في الذهن وان كانت في الوجود متاخرة والسلامة الماخوذة في تعريف صحة البدن دليل ثان
هي صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس
لكونه اجلى وهذا نبذ من الابحاث الكثيرة على هذه القيود قوله فقد يغنيهما فان الحال هي الكيفية النفسانية
التي لم ترسخ والملكة هي الكيفية النفسانية الراسخة والكيفية النفسانية على ما عرفت هي الكيفية المختصة
بذوات الانفس فلم يندرج فيه صحة النبات اذا كان افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة اللهم اي في تعريف الصحة
الا ان يراد بالملكة والحال مطلق الكيفية او يراد بالنفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف
الاصطلاح كذا في شرح المقاصد قوله فبخلاف ما ذكر يمكن ان يحمل الخلاف على التضاد فيحد بانه هيئة المرض
غير طبيعية في البدن بها يصدر الافعال عنه مأوفة ويمكن ان يحمل على العدم فيحد بانه عدم ملكة او حالة
اه

يصدر

يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها سليمة قالوا الاولى ان يحمل على الثاني ليصح تفريع قوله فلا واسطة
عليه فان المتضادين يجوز ان يكون بينهما وسايط واما العدم والملكة فليس لهما في الموضوع متوسط
قوله فغنية عن البيان وقد يذكر لها خواص ولوازم مثلا ان يقال الفرح كيفية نفسانية تتبعها حركة
الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى المطلوب والحزن ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا
والحقد كيفية نفسانية حاصلة من وجود غضب مستمر وانتقام متوسط والغضب ما تتبعها حركة الروح
الى الخارج طلبا للانتقام والخوف ما تتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الشر المنتظر والجوع كيفية
نفسانية حاصلة للروح من عدم حصول بدل ما يتحلل من الاخلاط هذا والفرق بين الفرح والسرور ان
السرور لا يكون الا بما هو نفع ولذة على الحقيقة وقد يكون الفرح بما ليس بنفع ولا لذة كفرح الصبي باللعب
والعدو وغير ذلك مما يتعبه ويوذيه ولا يسمى ذلك سرورا وبين الحزن والهم والغم ان الحزن ما ذكر والهم
كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لشر ينتظر وخير يتوقع فالاول حركة الى الداخل والثاني
الى الخارج قال صاحب المقاصد هو مركب من رجاء وخوف فلذلك قيل انه جهاد فكري وقال الكاشي
انه مركب من الحزن والغضب اما الغم فلم يعتبر فيه التدريج كما اعتبر في الحزن ولا التركيب كما اعتبر في الهم
بل هو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع وبين الخوف والفزع والحذر والخشية
والرهبة ان الخوف هرب من الضرر المشكوك في وقوعه ومن تيقن الضرر لم يكن خائفا والفزع ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي متيقنا كان او مشكوكا والحذر يدفع الضرر والخوف لا يدفعه
والخشية تتعلق بفاعل المكروه دونه والخوف يتعلق بهما تقول خشيت زيدا ولا تقول خشيت شره
وتقول خفت زيدا او شره والرهبة استمرار الخوف ومن ثم قيل للراهب راهب لانه دائم الخوف قوله
وفيه ما عرفته والجواب قد عرفته قوله فانها من خواص المقادير فان الثلثة الاولى من خواص الخط
والرابع من خواص السطح قوله المذكورة اي المختصة بالكميات قوله وعن اللون وهو من الكيفيات
وهي الاستقامة والانحناء والاستدارة ... (marginal note)

المحسوسة لقايل ان يقول اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس بملون بل الملون هو سطحه
عند المحققين وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختص
بالسطح قوله الا الاين فانهم قالوا بوجوده لانه عندهم جنس للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي
عندهم امور وجودية فلزمهم كون الاين وجوديا لان جنس الوجودي وجودي قوله من الامور النسبية والمعروض
انها موجودة في الخارج قوله الى حصول ذلك الحصول بان يقال هذا الحصول ايضا لكونه موجودا يقتضي
حصولا آخر وهلم جرا قوله وفيه نظر هذا ليس بوارد لان حصول الحصول نسبة بين الحصول والمحل والنسبة
لا تكون نفس المنتسب بل يرد ان يقال ان هذا النقض من طرف المعلول وهو ليس بحجة عندهم وايضا يرد
النقض بالاين لان كون الشيء في المكان ككونه في الزمان فلو صح ما ذكروا يلزم ان لا يكون الاين وجوديا
كمتى ولا محيص عنه قوله وفيه نظر فان المص الحق قال البخاري في هذا النظر نظر لان حصول الشيء لا يجب بعد
ما لم يكن حاصلا له اما ان يقتضي كون ذلك الشيء وجوديا او لا يقتضي ذلك فان لم يقتضه فظ وان اقتضا
يلزم كون المضي والقضاء موجودين وان كانا عبارتين عن العدم بعد الوجود لانهما ايضا يحصلان
بعد ما لم يكونا قوله للشيء الذي هو بالقوة اي للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال قوله والحركة ليست كما لا
الح بيان لفائدة قيد الحيثية وحاصله ان الحركة كمال اول للمتحرك لكن من الجهة التي هو باعتبارها كان
بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى واحترز بهذا عن كمالاته التي
ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل قوله لئلا يناقش في اللفظ بانه ورد ان المتحرك من قامت به الحركة فيتوقف
الحركة على نفسها ويمكن ان يراد من قوله بهذه العبارة تو بنا للقدماء والمناقشة فيما ذكر المعلم
الاول ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة الحركة ضرورة ان التدريج معرف
بالحصول في الزمان الذي يعرف بانه مقدار الحركة فتعريف الحركة بالتدريج دوري واجيب عنه بان

التدريج اولى التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الآن والزمان او انه معرف بالحصول قليلا قليلا
قيل على التعريف الاول انه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمالا اول
وثان واجيب بان فرض المنتهى كاف في تعقل الكمالين قوله قد يكون في الكم اعلم ان معنى وقوع الحركة في
مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او
من فرد الى فرد لا ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة يتوسطها تحصل الحركة للجوهر
ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت هذا فتقول المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف والاين
والوضع واما المقولات الست الباقية فلا تقع فيها الحركة كما ستعرف قوله في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية القيد الاول احتراز عن السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول
والثاني احتراز عن الورم فانه ليس على نسبة طبيعية قوله ولا تكون الحركة في الجوهر بان ينتقل نوع من الجسم
عن صورة جوهرية الى صورة اخرى جوهرية على سبيل التدريج قوله لانه اذا زالت الصورة الجوهرية فيه بحث
لانه غير زائد على الدعوى بل الصواب ان يقال اذا حصلت الصورة الجوهرية شيئا فشيئا على سبيل التدريج
كان لذلك الحصول ابتداء ووسط وانتهاء والصورة لا تحصل الا في الانتهاء فيكون الهيولى خالية
عن الصورة في الحالتين وهو محال هذا في الجواهر البسيطة واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام
جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعي فانعدام المركب دفعي فلا تقع فيها حركة ونقض هذا الدليل بالحركة في
الكيف وغيره من المقولات واجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز بخلاف
المتحرك فانه لا يجوز خلوه عن الصور المتعاقبة قوله ولا تكون ايضا في ساير المقولات اي لا تكون الحركة
فيها بالاستقلال بل بالتبعية لمعروضاتها فان جاز وقوع الحركة فيها جاز في ساير المقولات ايضا والا فلا
قوله في ذلك اي في عدم وقوع الحركة في ساير المقولات بالاستقلال قوله بتوسط الحركة فان حركة الجسم
لما كانت زمانية لا بد ان تقع في زمان فحصول متى الذي هو حصول الشيء في الزمان للجسم يكون بتوسط الحركة

الزمانية لانه لولاها لم يقع فيه تغير فلم يتصور له متى قال الشيخ في النجاة ان وجود متى للجسم تبع الحركة اي
ثبوته بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن
تابعا لها وقال في موضع آخر منه ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو مح اذ
يلزم ان يكون للزمان زمان واذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح خلط احد القولين بالآخر على ما لا يخفى
قوله متى آخر وهو مح اذ يلزم ان يكون للزمان زمان آخر قوله بتبعيه متبوعها فان كانت لا اضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها والا فلا قوله غير خاف عليك لانه اعترض على ما قاله
الشيخ في النجاة اولا بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وعلى ما قاله
ثانيا بانه لم لا يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وعلى الاضافة
بان دليلكم منقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء ح
نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك
قوله ومالَه الحركة اي ما لاجله وهو الحصول في المكان اي سببها الغائي وفيه نظر لان المسطور في كتب
الفن ان المراد بما له السبب الفاعلي الذي هو المحرك وهو المفهوم من كلام المص قوله بعد لو حمل ما له الحركة
على المتحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فلا يستقيم قلت عدم الاستقامة انما هو اذا كان ذكر الغاية مرادا وهو
مم قال البخاري انما لم يذكر العلة الغائية لان الكلام في الامور التي يتوقف جميع الحركات عليها ولا علة
غائية للحركات الطبيعية والازم شعور الحجر الهابط لحصوله في مكانه الطبيعي قوله والزمان اعلم ان الزمان
الواقع فيه الحركة المعدود من الستة غير الزمان الذي هو مقدار الحركة لان الحركة في الثاني بمنزلة المتبوع
لكونها معروضة للزمان وفي الاول بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به كذا في شرح المقاصد قوله
وهو المنتهى المفروض وانما قال ذلك لان المبدا والمنتهى في الحركة المستديرة لا يتميزان الا بالفرض قوله
بوحدة موضوعها وهو غير مذكور في الامور الستة على تقرير الشارح واما على تقرير غيره فما له الحركة هو الموضوع

كما عرفت قوله في زمانين فالحركة الواقعة في الزمان الثاني مغايرة بالشخص للواقعة في الزمان الاول لاستحالة
اعادة المعدوم بعينه قوله لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد عائدا الى نوع المحرك فحركة الحجر والنار
والطير الى المحيط لا تختلف بالنوع من حيث استنادها الى محركات مختلفة بالنوع اعني القاسر والطبيعة والارادة
بل هي متفقة في الماهية وقوله وعارض واحد عائد الى نوع الموضوع فسواد الانسان وسواد الجماد نوع
واحد وقوله ومعروض واحد عائد الى تنوع الزمان فالحركة الصاعدة من المركز الى المحيط واحدة مع اختلاف
اجزاء الزمان على تقدير اختلافه هذا وفي قوله ومعروض واحد نظر لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة الذي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم فالصواب ان يستدل بما استدل به
صاحب المقاصد بقوله واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها
بكيفية واحدة قوله ولقائل ان يقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد باختلاف الصعود والهبوط بالنوع
انهما يختلفان بالنوع من حيث المبداية والمنتهائية وبتماثلهما متحدان بالنوع من حيث كونهما نقطة فلا
تناقض قوله وايضا المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا اي كما لا يختلفان بحسب الذات فلا يصح
قولكم لكن عرض لهما تضاد بحسب العوارض والجواب ان التضاد بحسب العوارض متحقق بالنظر الى اتحاد
الزمان فان النقطة اذا كانت مبدا مثلا ففي ذلك الوقت لا بد وان يكون الاخرى منتهى ويمتنع ان يكون
في ذلك الوقت مبدا وهذا ظاهر جدا والحاصل ان المركز والمحيط نقطتان من جسم بسيط عرض لاحديهما
انها غاية القرب من الفلك وللاخرى انها غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين
مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما
معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وضبط الكلام في تشخص
الحركة واختلافها بالنوع او بالجنس وتضادها ان يقال لا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه
وما فيه وما له وما به والزمان كما عرفت فالاتحاد الشخصي انما يتحقق بوحدة خمسة منها وهي ما سوى ما به الحركة

اعنی المحرک والاختلاف النوعی انما یتحقق بتنوع ثلثة منها ما منه وما الیه وما فیه وذلک لانهم اتفقوا علی ان هذه
الثلثة بمنزلة الذاتی لماهیة الحرکة فیختلف باختلافها والثلاثة الباقیة بمنزلة العرضی فلا یختلف باختلافها
والاختلاف الجنسی انما یتحقق باعتبار واحد منها وهی ما فیه وتضادها انما یتحقق بتضاد اثنین منها اختلاف صو
وهما ما منه الحرکة وما الیه لا بتضاد الاربعة الباقیة قوله وینقسم ایضا بانقسام المتحرک فان الجسم اذا
تحرک تحرکت اجزاؤه المفروضة فیه والحرکة القائمة بکل جزء غیر القائمة بالآخر فقد انقسمت الحرکة انقساما
فرضیا کمحلها فاذا عرض له انفصال خارجی حصل لکل جزء حرکة بالفعل کذا فی المواقف قوله وفیه نظر
وجهه ان انقسام المحل انما یستلزم انقسام الحال لو کان الحلول حلول السریان وهو ممنوع قوله واعلم ان هذا
الانقسام ای انقسام الحرکة بانقسام المتحرک لا یکون فی الحرکة الاینیة اعلم ان شارح المواقف قال اما
الانقسام بحسب الزمان فشامل للحرکات کلها وکذا الانقسام بحسب المتحرک اذا جعل المکان عبارة عن البعد
واما اذا جعل عبارة عن السطح فالانقسام لا یکون فی الحرکة الاینیة لما بیّنه هناک فعلم من هذا ان عدم
الانقسام فی الحرکة الاینیة لیس مطلقا کما قرره الشارح قوله فقط ای ظاهر ان جزءه لا یکون متحرکا
بالفعل لانه لیس له جزء حتی یتحرک قوله وبواسطة للاجزاء فلا ینقسم الحرکة بانقسام المتحرک لان المفهوم من
انقسامها بانقسامه تحرک کل جزء بالذات وهو منتف قوله مسافة اطول ای من مسافة حرکة اخری فی
مثل زمانها او فی اقصر من زمانها قوله او مسافة مساویة ای للمسافة حرکة اخری فی زمان اقصر من زمانها قوله
والبطیئة بخلافها وهی التی تقطع مسافة اقل من مسافة حرکة اخری فی مثل زمانها او فی زمان اطول من
زمانها او مسافة مساویة فی زمان اطول قوله لکانت نسبة السکنات المتخللة بین عدو الفرس نصف یوم
الی حرکات الفرس نسبة فضل حرکة الفلک الاعظم ربع الدور الی حرکة الفرس المفروضة وذلک لانه اذا عدا
فرس اشد عدو کما اذا قدر انه عدا من اول یوم الی منتصفه خمسین فرسخا کان حرکته من ابطاء حرکة
المحدد بنسبة غیر قلیلة لانها قطعت فی المدة المذکورة ربع الدور وهو زاید علی مسافة حرکة الفرس بما لا

یحیط

101

یحیط الوهم به فلو کان البطؤ لتخلل السکون لکان الفرس فی زیادة سکناته علی حرکاته کزیادة حرکة المحدد
الواقعة بازاء السکون علی حرکات الفرس لانه یکون فی مقابلة کل سکون من الفرس حرکة من الفلک لکن زیادة
تلک الحرکة علی حرکة الفرس بالف الف مرة فوجب ان لا یحس بها قوله ویسکن الظل ای لا ینتقص شیء منه
قوله لجاز فی الجزء الثانی والثالث من السماء مثلا ذلک لتساوی اجزاء الارتفاع فی الماهیة والحقیقة قوله
وفیه نظر وجهه منع الملازمة وجوابه ما استند للناعلیها بقولنا لتساوی الخ والظاهر ان النظر راجع الی قوله
لکن ذلک باطل بالمشاهدة لان تمام ارتفاع الشمس مع بقاء الظل علی حاله جایز عندنا لان جمیع الموجودات
مستندة الیه تعالی ابتداء بلا وجوب فیجوز ان یوجد حرکة الشمس الی الظل تمام الدورة ولا یوجد معها حرکة
الظل اصلا الا ان عادته تعالی جرت بخلاف ذلک فما حکم ببطلانه لیس بباطل بل هو معدوم بمقتضی العادة
ومما ینبغی ان یعلم ان المراد بحرکة الظل ما یتخیل فیه ویظن انه حرکة کما ان المراد بسکونه عدم انتقاصه وانما
قلنا ذلک لان الظل عرض لا حرکة له بل انما یطرا علیه الضوء الاول اعنی الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس
فیری کانه یتحرک الی الانتقاص او بزوال الضوء الاول فیحدث الظل شیئا فشیئا فیری کانه یتحرک الی الازدیاد
قوله بل الموجب لما ابطل کون البطؤ لتخلل السکنات کما هو عند المتکلم بیّن ما هو سبب البطؤ وموجبه عنده
میلا منه الی مذهب الحکیم قوله فی الحرکة الطبیعیة ممانعة المخروق لحرکة الحجر الی اسفل فنزول الحجر الی الارض
فی الماء ابطاء من نزوله الیها فی الهواء قوله وفی الحرکة القسریة معاوقة الطبیعة لحرکة الحجر الی فوق فان
حرکة الحجر الکبیر ابطاء من حرکة الصغیر وذلک لانه کلما کان الجسم اکبر مقدارا والطبیعة السارية فیه اکبر واعظم
کان اشد ممانعة للقاسر قوله وفی الحرکة الارادیة ممانعتهما ای ممانعة المخروق والطبیعة کالشخص السایر
تارة فی الماء وتارة فی الهواء بارادته قوله والحق ان یکون ای الموجب للبطؤ فی الحرکة القسریة کلاهما
کالسهم المرمی بقوة واحدة تارة فی الماء وتارة فی الهواء بل والحق ان یکون الموجب فی الحرکة القسریة اما
کلاهما او الطبیعة فقط کما عرفت وفی الحرکة الارادیة ایضا اما کلاهما او الطبیعة فقط کما فی صعود

الانسان الجبل قوله غير واصل لان ذلك الوصول اذا كان زمانيا والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك
الزمان لايخ اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع
وان كان الثاني فالوصول في الثاني من الزمان فزمان الوصول هو الثاني لا المجموع قوله والا لزم تتالي الانات
وتركب الزمان منها وانه بط اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها لانطباقها
عليها فان قيل لم صار التالي مستلزما للجزء دون تحقق الآن الذي هو نهاية الصاعدة وبداية الهابطة اجيب بانه
على تقدير التالي يلزم كون الزمان متالفا من الآنات بزيادة واحد واحد وعلى تقدير تحقق الطرف الذي
هو عرض قايم بغيره حال فيه حلول السريان لا يلزم وهذا كما ان ثبوت النقطة التي هي طرف الخط لا يستلزم الجزء
وكون الخط متالفا من النقاط يستلزمه قوله ساكنا لانه لو كان متحركا في ذلك الزمان لكان متحركا الى الحد
اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتداء بالمراجعة والمفارقة قوله بمنع اجتماع الميلين المختلفين في شي
بان يقال ان الاجتماع انما يكون مستحيلا لو كان كلاهما طبيعيا اما اذا كان احدهما طبيعيا والآخر قسريا
فلا كما سبق من ان الحجر المرمي الى اسفل بالقسر اسرع حركة وذلك يدل على اجتماع الميلين قوله ويمنع امتناع
تتالي الانات لان التالي انما يستلزم وجود الجزء في الخارج لو كان الآن موجودا في الخارج وهو ممنوع وهذا
اولى من التزام وجود الجزء اذ التزامه لا يصفو عن كدر ولاجل ورود الشكين اللذين اوردهما قال المشهور
ولم يقل الحق قوله في لزوم الوجود اي قوة وفعلا وخارجا وذهنا وكذا الملازمة في العدم فان قيل المتقدم
والمتاخر متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين
مفهومي التقدم والتاخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين واذا ثبت المتضايفين قد يوجد
كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع
كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص قوله واذا حصلت النصفية بالتشديد على البناء للمفعول
اي اذا كانت النصفية في طرف محصلة معينة كذا النصف حصلت الضعفية اي كانت الضعفية محصلة

في الطرف الآخر كذا الضعف قوله هذا في نفس الاضافتين اي استلزام الاطلاق في طرف الاطلاق
في طرف آخر والتحصيل التحصيل اذا تحصل نفس الاضافة قوله فان الراسية اضافة عارضة لعضو ما و
ذلك هو محل تلك الاضافة بالقياس الى ذي الراس ولا يلزم من العلم بذلك العضو الذي هو محل الراسية العلم
بالمضاف الآخر وهو الشخص المعين الذي هو محل الاضافة الاخرى وهي ماله الراس والحاصل ان الراسية
اضافة ومحلها الراس وماله الراس اضافة اخرى ومحلها الشخص المعين وتحصل موضوع احدى الاضافتين
لا يستلزم تحصل موضوع الاضافة الاخرى والاظهر في التمثيل الاب والابن فان تحصل موضوع الابوة
لا يستلزم تحصل ولد يكون موضوع البنوة قوله لتكافؤ الاضافيين في الوجود الذهني اي كون الاضافة
مطلقة او محصلة في طرف يستلزم كونها كذلك في الطرف الآخر لتكافؤ الاضافيين فيهما في الوجود الذهني
كما عرفت ان التكافؤ قد يكون في الوجود الذهني وهنا كذلك وفيه نظر لان التكافؤ فيهما ليس في الوجود الذهني
فقط اللهم الا ان يقال الاضافة هنا لما كانت قوله فان في العاشق مدركة وهي القوة المدركة قوله
وفي المعشوق مدركة وهي الجمال قوله والاضافة تعرض جميع المقولات بل للواجب تعالى ايضا كالاول
قوله فلم يتعرض المص لجوابه اما لان نسخة الشارح قد سقط عنها مقولنا الوضع والمتى من قلم الناسخ
واما الكم فهو شامل للمتصل والمنفصل غير انه ترك التمثيل بالمنفصل قوله والاضافات في شخصيتها ونوعيتها
وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها مثال الاضافة الشخصية ابوة هذا الرجل وابوة ذلك الرجل ومثال
الصنفية ابوة الرجل العادل وقد تركهما المص ومثال النوعية الابوة العارضة لنوع الانسان ومثال
الجنسية الاخرى العارض للكيف واما التضاد فالاضافات تابعة لمعروضاتها في ذلك فان كانت متضادة
كانت هي ايضا متضادة والا فلا قوله تقدم الشي على الشي لما كان التقدم من انواع الاضافات جعله
المص فرعا على الاضافة قوله اذا جعل المبدا المحراب اماما اذا جعل المبدا الباب فينعكس الحال قوله فان اطلاق
التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واكثر اقول هذا تم وكفاك سندا ما قاله صاحب المواقف الثاني

لان ... [illegible]

من الاطلاق والتحصيل في الاضافيين في الوجود ... قال لتكافؤ ... اي في ... الصورتين ... الذهني

بعدما قال التقدم على خمسة ارجع الاول التقدم بالعلية كتقدم الشمس على الضوء الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين ١٢

التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وقال الفاضل الجرجاني في شرحه والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرايط التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكن كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي هذا كلامه نعم يرد على المص انه لو قال بدل قوله وقد يكون بالرتبة لكان اولى لان الترتيب ما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي كالمثال المذكور وهو الذي يقال له التقدم بالمكان وح فما فعله المص وهو ان جعل التقدم بالمكان احد الاقسام الخمسة ليس على ما ينبغي فان الذي هو احد الخمسة اعم منه هذا والحصر استقرائي وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فانه ليس احد الخمسة وهو ظ وقد عرفت في بحث الزمان الاختلاف فيه وينبغي ان يعلم ان التقدم والتاخر ان اعتبرا فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبرا فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما كان اقرب الى الآن فهو المتقدم وان اعتبرا فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي متقدم على المستقبل وهو مذهب الجمهور ومنهم من عكس والاول ناظر الى ذاتهما والثاني الى عارضهما لان كونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا وان تقدم الباري سبحانه وتعالى لكونه موجدا على العالم سواء كان حادثا بالذات كما هو راى الحكيم او بالزمان كما هو راينا ليس تقدما زمانيا والا لزم التخلف وكونه واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عنده ومن القسم السادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها هذا آخر البحث عن الاعراض والله ميسر للاغراض قوله وقد عرفت في صدر الكتاب بغيره عند تقسيم المعلوم وهو الموجود لا في موضوع عند الحكيم والمتحيز بالذات عند المتكلم و اعترض على تعريف الحكماء بان الاستغناء عن الموضوع مختص بجزئيات الجواهر دون كلياتها لانها

صور

صور قائمة بالنفس لا قيام لها من حيث هي كليات بدونها واجيب بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها طبايع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس لجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية في تمام الماهية والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما ببعض الاشياء دون بعض فعنده تلك الصور اعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالعين كساير الاعراض القائمة بها ولا وجود للاشياء في الذهن حقيقة عنده فان حكم على الاشياء باعتبار حصول صورها في الذهن على هذا الوجه بانها موجودة في الذهن كان مجازا لا حقيقة اعلم ان الله تعالى ليس بجوهر لا عند المتكلمين وهو ظ ولا عند الحكماء لان مرادهم بالموجود ماهية مغايرة للوجود من شانها ان يتصف بالوجود العيني ولا تكون في ذلك الاتصاف مفتقرة الى الموضوع فلا يكون تعالى جوهرا اذ ليس له ماهية وراء الوجود فلا حاجة الى جعل الجوهر من اقسام الممكن واما صفاته فليست بجواهر اتفاقا وهو ظ ولا عرض عند المتكلم وهو ايضا ظ واما عند الحكيم فهي اعراض لان معنى قيام العرض بالغير عنده اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا او لا قوله اي يكون من شانه ذلك لتدخل النفوس المفارقة للابدان فانها وان كانت غير متعلقة في الحال لكن من شانها التعلق بالنسبة الى الماضي على انهم قالوا ليس بممتنع ان يكون شيء واحد نفسا باعتبار وعقلا باعتبار او نفسا في زمان وعقلا في زمان آخر ويؤيد هذا ما ذكره صاحب الاشراق من ان الكامل من النفوس الانسانية بعد المفارقة يلحق بالعقول فيزداد عدد العقول من النفوس الكاملة المفارقة الى غير النهاية قوله كالكرة المصمتة فانها طالبة عن الابعاد الثلثة باسرها قال الجوهري المصمت الذي لا جوف له وقال بعض شراح المواقف ان الكرة المصمتة كالمجوفة فيما نحن فيه ولا دخل لما ان لها مقعرا ليس للمصمتة قوله اي عن امكان فرض

هذه الابعاد انما اعتبر الفرض دون الوجود لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها
مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة وقد تزيد وتنتقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك
الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة
والاسطوانة واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم
عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض اولم يفرض
قوله كما هو مذهب مثبتي الاجزاء لان عند من لم يثبتها يكون السطح خارجا بقوله جوهر لانه عرض عندهم
قوله لكن لا يكون تلك الزوايا قايمة فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوايم ولا يمكن
ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة كذا قالوا ولقايل ان يقول ان
كان المراد بالبعد الثالث غير العمق فلا حاجة الى الفرض وان كان العمق فكما يمكن ان يفرض في
السطح عمق كذلك يمكن ان يفرض كون الزوايا قايمة والا فما الفرق بين الفرضين قوله فيها اي في
جنسية الجوهر يعني ان العلماء اختلفوا في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا فذهب الاكثرون الى انه
مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه والاقلون الى انه مقول على ما تحته قول اللوازم الخارجية على
ملزوماتها قوله واعلم ان الخلاف لم يقع القوم اجابوا عن التسلسل بان كون فصول الجواهر جواهر
لا يستلزم افتقارها الى فصول اخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما
كالحيوان فانه عرض عام للناطق مع انه جنس للانسان والشارح اعترض على هذا الجواب بان
الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي انواع له ام لا فان ذلك مما لا اشتبه على احد
بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر سواء كان نوعا للجوهر اولا وهذا
في غاية السقوط لانه لا يلزم من صدق تعريف الجوهر على الفصول دخولها فيها وقد صرح به افضل
المحققين في بعض رسايله وقال ليس كل ما هو جوهر نوعا من الجواهر حتى يتميز عن ساير الجواهر بفصل

فانك

104

فانك تقول الضاحك انسان والكاتب انسان ولا يحتاج في اطلاق الانسان عليهما الى فصل فهكذا
فصل الجوهر جوهر وليس نوعا للجوهر حتى يحتاج الى فصل آخر وذكر الاصفهاني في شرح التجريد ان المراد
بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول
ولا يلزم خلف وقال المحشي لم يرد بالانواع ما يكون انواعا اضافية للجوهر فان كون الشي جنسا لانواعه
مما لا يختلف فيه بل اراد بالانواع الحقايق المحصلة النوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس
والبقر واجناس تلك الحقايق المندرجة تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامي والجسم ولا يخفى انه لا يمكن
ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله
نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول
حتى يلزم التسلسل هذا كلامه فاتضح جلية الحال وانكشف سريرة المقال قوله وقالت المعتزلة في حد الجسم قيل عليه
هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في
ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة
وان السطح لازم لوجود الجسم لا لماهيته واجيب بان المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض
فيه طول وعرض وعمق وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع الفساد نعم يكون في التعبير عن هذا
المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح وتساهل قوله الى ثمانية اجزاء هذا مذهب الجبائي منهم واما عند
النظام فهو مركب من اجزاء غير متناهية وعند العلاف مركب من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة
قوله متحيز يقبل القسمة وذلك لان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات فان قبل القسمة سواء كان في جهة
واحدة او اكثر فهو الجسم اولا فهو الجوهر الفرد فعندهم الجوهر منحصر في هذين القسمين واقل ما يتركب منه
الجسم جوهران من الجواهر الفردة واما المعتزلة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما
واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلان في الجسم عندنا قوله في اجزاء الجسم انما قال في اجزائه

[illegible]

ولم يقل في متقوماته كما قاله الامام في المحصل لان اطلاق اسم المتقوم على الاجزاء مخالف للعرف لان المتقوم يقال
فيه للمحمول الذاتي وللذي يصير الشي المبهم بسببه محصلا بالفعل والجزء ليس كذلك قوله مساويا للكل قال
الحدثي فسر بعضهم البسيط ههنا بما يكون جزءه المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد وغفل عن خروج الافلاك
عن هذا النزاع مع انه قايم فيها ايضا بل المراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع و
الطبايع جمع طبيعة وهي المبدا الاول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدا هو العلة الفاعلية
وبالاول القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبدا للتغذية والتنمية لكنها ليست مبدا قريبا وقوله لحركة ما هو فيه
وسكونه احتراز عن المبادي القسرية والصناعية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز
عن الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر وانما قال المص المسطة
الطباع ولم يقل الطبايع لان الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تختص بما يصدر
عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة كذا في شرح الاشارات فعلى قول الحدثي والطبيعة
بهذا المعنى تعم الافلاك ليس بصحيح على اطلاقه قوله لا كسرا اعلم ان الانقسامات الممكنة في الاجسام ثلثة
وذلك لانها اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كاللينة واما ان لا تقبل
اصلا كالفلك عند الحكيم وانقسام الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض العقلي والفرق
منها ان القطع يفتقر الى النفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام
اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة ثم انهما يوديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والقايل في
ذكر الفرض مع الوهم ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لعجزه عن تميز طرف عن طرف
لغاية الصغر او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم
من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير
والصغير والمتناهي وغير المتناهي هذا والعبارة في تعريف الجزء مختلفة احدها اثبات لفظه لا في الكل

كما في الشرح وثانيها حذفها عن القطع وثالثها حذفها عن الفرض ورابعها لا بحسب الخارج ولا وهما ولا
فرضا بالتعبير عن الكسر والقطع لكونهما من الامور الخارجية بالخارج وخامسها لا خارجا ولا ذهنا بالتعبير
بالخارج عما ذكر وبالذهن عن الوهم والفرض لكونهما من الامور الذهنية وسادسها لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا فعليك بالتتبع في موارد الاستعمال والتثبت في مصادر المقال قوله وضبط المذاهب اي
المذكورة في المتن لا لكل المذاهب لان ههنا احتمالات اخر ذكرت في موضعها قوله حجة المتكلمين على مطلوبهم
وهو ان الجسم مركب من اجزاء متناهية او غير متناهية قوله اذ لا نم ان الوحدة صفة وجودية بل هي امر
عقلي تتصف بها الجسم في العقل فلا يلزم انقسامها بانقسام الجسم قوله الوجه الثاني اي الدال على كبرى
الدليل قوله وهو عين النزاع اي ذلك التحقق عين النزاع بيننا وبينهم غاية ما في الباب ان مفهومات
المقاطع اوصاف اعتبارية معتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايزها الا بحسب الفرض
ايضا قوله الوجه الثالث من دلايل الكبرى قوله وهو بط فتعين القسم الاول وهو ان هوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم قوله وفساده لا يخفى على احد واجيب بانه ان اريد بالبحر الماء
مع اتصاله فلا خفاء في انعدامه عند الانفصال وان اريد الماء فقط فليس في الشق زوال البحر وحدوث
بحرين وهذا انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول قوله فالواحد موجود فيه
ضرورة اي غير المنقسم بالفعل موجود في العدد وتحقيقه ان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والمنقسم
بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون
عدد قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها احادا متناهية فاذا اخذنا
ثمانية اجزاء الخ وانما خص الثمانية بالذكر لان في حصول الجسم مما دونها خلافا بين المتكلمين ولا
خلاف فيها قوله التي تركبت مما لا يتناهى على زعم الخصم قوله الى متناهي القدر لتناهي الابعاد قوله
مفيدا للمقدار وبطلانه ظ لاستلزامه التداخل قوله بل عسى العدد اي بل عسى التاليف لا يفيد العدد

ايضا اذا لم يكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فلا يعتد بتاليف من احاد عشرة العدد الذي هو العشرة وكذا في عشرين وغيره والحاصل ان الاحاد العشرة مثلا اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون في حيز الواحد وح لم يكن تاليف احاد عشرة مفيدا للعدد الذي هو عشرة

فان قلت لم قال الشارح بل عسى العدد ولم يقل بل العدد قلت اخذ من عبارة الشيخ في الاشارات وقال المحقق في شرحه ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز قوله كنسبة احاده الى احاده ضرورة لان حجم المولف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المولفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء

قوله لما عرفت من ان الحجم تابع فهو ان نسبة المقدار كنسبة الاحاد لا العكس اللهم الا ان تستلزم النسبة الاولى الثانية قوله وفيه نظر اي في الدليل الدال على محالية كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية نظر لان المص ان اراد بالواحد في قوله ان كل عدد فالواحد موجود فيه ما لم ينقسم اصلا حسب ما لزم من كلامه اولا في تقرير الحجة الاولى للمتكلمين على ان كل جسم مركب من اجزاء لا تتجزى حيث قال وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد فلا نم ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى وان اراد به ما لا ينقسم من حيث انه واحد جاز ان يكون واحد من تلك الاحاد المتناهية مركبا من اجزاء غير متناهية فيكون الجسم المركب من تلك الاحاد المتناهية مشتملا على اجزاء غير متناهية فلا يرد نقضا على ما ادعوا وانت اذا تاملت في التحقيق المذكور انفا عند اثبات القضية القائلة بان الواحد موجود في العدد حق التامل وانصفت لعلك تطلع على جواب هذا النظر وتحقيقه انه متى وجد كثرة وجد فيها ما هو واحد في نفسه اذ لا معنى للكثرة الا مجموع اشياء كل منها واحد في نفسه فلا ينقسم بالفعل وان لم يكن واحدا في نفسه فان الواحد الذي يشتمل على اجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها

وهو قوله بل عسى الخ

باعتبار

باعتبار فلو لم يوجد في الجسم ما هي احاد بالفعل في انفسها لزم ان يكون فيه كثرات غير متناهية بلا احاد حقيقية وانه بط بلا شبهة قوله الثاني لو تركب اي الدليل الثاني على محالية تركب الجسم من اجزاء لا نهاية لها قوله بل في زمان مولف مما لا يتناهى لانطباقه على المسافة المتناهية القدر غير متناهية الاجزاء

قوله فيثبت ان تلك الاجزاء لا ينقسم بالفعل فقط هذا من تتمة النظر اي اذا لم يتم الدليل الثاني ايضا ثبت ان الجسم مركب من اجزاء غير متناهية منقسمة الى غير النهاية لكن بالفرض والامكان لا بالفعل قوله اي لا ينقسم اصلا فلا يثبت ان الاجزاء لا ينقسم بالفعل فقط بل ان الاجزاء لا ينقسم لا بالفعل ولا بالوهم

قوله لا ابطال اي لا ابطال هذا الدليل الثالث انما يمشي على تقدير ان يكون الحركة الحاضرة موجودة وهو ممنوع فان الحركة ليست الا ماضية او مستقبلة قوله ان لا توجد الحركة اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض ان لا وجود للحال فلا وجود لهما ايضا او نقول الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يوجد الحركة الحاضرة ايضا يلزم ان لا توجد الحركة اصلا وهما ممنوعان لان كونهما معدومين في الحال لا يستلزم العدم مطلقا قوله لا المتحيز مطلقا قال شارح المواقف في حواشي شرح التجريد ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل وصف حركة فقد سها والا لما امكن الحركة والانتقال على الاجسام وايضا جاز ان يعرض له تلك الحركة في ضمن الجسم قوله وفيه ما قد عرفته اي في بحث الحركة وهو النظر في الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان البطو ليس لتخلل السكنات في البطئ قوله وهو اجاب عن هذا النظر البخاري حيث قال وفيه نظر لا ما قيل لا نم ان الجزء الفوقاني الخ لانه لا مدخل لانتقال الجزء الاول من الخط عن مكانه في انتقال الفوقاني عن مكانه فانه عند ما تحرك الخط الى الايمن لو لم يتحرك الفوقاني الى الايسر بل كان واقفا لحصل فوق الجزء الثاني مع انتقال الجزء الاول من الخط عن مكانه بل لانا لا نم انه ان انتقل الى ما فوق الثالث يكون قد قطع جزءين ح وانما يلزم ذلك لو لم ينتقل الخط الى الايمن مقدار جزء وليس كذلك واجيب عن الثاني بانه اذا انتقل المجموع فلا بد ان يكون

بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس لاجتماع فيما نحن بصدده
محالا قطعا وليس بصاشي من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته واما الجواب عن الثالث
فقد عرفته الآن قوله الجزء متشكل اعلم ان القائلين بالجزء اختلفوا في انه هل له شكل فانكره الاشعري
واثبته المعتزلي كذا ذكر الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم
اجاب صاحب المواقف عن الدليل الدال على تشكله بالا انه لم نهاية وان سلم فلا يلزم منه ان يحيط به
النهاية حتى يكون كريا او مضلعا فثبت انه لا شكل له وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فنفاه
القاضي واثبته غيره ثم اختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع وهذا قول الاكثرين
قال الامام والحق انه يشبه المكعب واختلفوا ايضا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض وفي انه هل يمكن وقوع
جزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن ان يجعل الخط المولف من الاجزاء دايرة وفي انه هل يوصف بالجهات
وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل وتحقيق هذه المذاهب بادلتها مذكور في المطولات
فان اردته فعليك بالرجوع اليها قوله كل منها اقل من الجزء لان جانب الزاوية منه اقل واصغر من جانب
الضلع قوله وهو مع ايضا حسا اجيب بان المتكلمين التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى يتفكك
لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر بذلك الحس للطافة الازمنة التي تقع فيها التفكك
قوله وكذا الكلام في الفرجار ذي الشعب الثلاث اذا اثبتت شعبة منها وادير الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك في الاجزاء باطلان فتعين الانقسام
قوله فبطل مذهب الشهرستاني وهو ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس
وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات متناهية قوله ايضا اي كما بطل مذهب
المتكلمين قوله فلا تناقض بين الفريقين هذا على تقدير ان يكون مقصود المص اثبات التوفيق بين
المذهبين والظاهر ان قول المص واعلم الخ اشارة الى اعتراض منه على الفريقين لا اثبات التوفيق

منها

منهما كما زعمه الشارح اما على الفريق الاول فتقريره ان يقال ان ادلة المتكلمين انما دلت على امتناع
الانقسام الفعلي كما يظهر للمتامل في ادلتهم وح لم يلزم صحة ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما واما
على الفريق الثاني فتقريره ان يقال ان البرهان المذكور لاثبات الهيولى غير تام لابتنائه على ان الجسم المتصل
في نفسه يرد عليه الانقسام الفعلي وهو غير ثابت بل الثابت انما هو ورود الانقسام الوهمي وح لا يلزم ثبوت
الهيولى لجواز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صلبة غير قابلة للانقسام الفعلي ويويد ما قلنا مطالعة كتب
القوم وتصريح الشارح به في الجواب حيث قال فلا اثبت الهيولى نعم يرد على المص من طرف المتكلم ان
الحجة الثانية مثبتة لما ادعينا كما قرره الشارح ويمكن ان يقال مراد المص ان جميع ادلة المتكلمين
لا يدل على مطلوبهم وان دل عليه بعضها قوله لا يقال التناقض واقع بين الفريقين ليس مقصود
المص من قوله لا يقال الخ اثبات التناقض بل هذا جواب عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى وهو
منقول عن الشيخ وحاصله ان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية لزم منه قبول القسمة الفعلية الانفكاكية
وح ثبت ان الجسم المتصل في نفسه يعرض له الانقسام الفعلي وبيان لزوم قبول القسمة الانفكاكية من الوهمية
مذكور في الشرح قوله حيث كانت اي وجدت وقوله شيئا غير مختلف مفعول يقتضي قوله فيصح بين كل
اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين آخرين فلنفرض ان الجسم مولف من اربعة اثنان منها متباينان
متلاقيان كالاصبعين واثنان متصلان وهما فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين
من الانفصال وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال قوله وفيه نظر اي في الجواب
الثاني قوله وذلك يكفينا اي كون تلك الاجزاء قابلة للانفصال بحسب الطبيعة يكفينا في اثبات الهيولى
قوله كما في الفلك فان طبيعته قابلة للانفكاك لكن الصورة النوعية عاقتها عن ذلك قوله فلا يلزم
مطلوبكم وهو وجود الهيولى قوله الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة اعلم ان كل جسم فهو مركب من
ثلثة جواهر حال اثنان منها في الثالث ويسمى احد الحالين صورة جسمية وثانيهما صورة نوعية والمحل

مادة وهيولى ورسمت الجسمية بانها جوهر بسيط لا وجود لمحله دونه والنوعية بانها جوهر مبدأ للآثار المختصة
بالنوعية والهيولى بانها جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه قوله ولا شاملا من لوازمها
مثل كونها متحيزة او ذات وضع او غير ذلك قوله فله مادة لان ذلك القبول حادث ولا بد للحادث من مادة
كما مر قوله اما لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا فالبرهان لا ينفيه وايضا اجيب عنه بان الكلام في
هيولى الاجسام انها هل يمكن انفكاكها من الصورة في اصل الفطرة ام لا كما هي الآن واما الهيولى المجردة
فلا تعلق لها بما نحن بصدد اثباته من استحالة تجرد هيوليات الاجسام وتسميتها هيولى بمجرد اصطلاح
قوله في بقائها وتحيزها وانما لم ينعكس لافتقار لان افتقار الصورة في البقاء يؤدي الى عرضية الصورة
فلا بد من افتقارها في التشكل وح لو افتقرت الهيولى في التشكل لزم الدور وفيه نظر لان افتقار تشكل
كل منهما الى ذات الآخر ليس بدور قوله لان نسبته الى الجميع اي الى جميع الاجسام على السوية فتخصص
بعضها بصفة معينة دون بعض يستحيل ان يكون من غير استحقاق لها فلا بد من امر به يحصل ذلك
الاستحقاق فان الفاعل لا يفيد الاستعداد الا بافادة ما يقتضيه الا ترى انه يعطي مادة الجسم المركب مزاجا
يستعد به لقبول نفس ويعطي مادة الجسم البسيط حرارة متوسطة او شديدة يستعد بها لقبول الصورة
الهوائية او النارية فاما الاستعداد نفسه فليس مما يعطيه الفاعل الا بواسطة امر يعطي معنى يتبعه الاستعداد
وهذا معنى ما يقال ان الاستعداد انما هو للشيء المستعد لذاته لا بجعل جاعل وذلك الامر هو الصورة النوعية
كذا ذكره البخاري وسياتي في بحث العقول ان الاستعداد في البسائط حاصل بسبب اوضاع حاصلة من
الحركات السماوية كما في المواقف والمقاصد واما استعداد النفس الناطقة للعلوم فالسيد وان صرح في
حواشي شرح المطالع بانه من لوازم ماهيتها لكن الظاهر ان مراده ما ذكرنا من انه حاصل من الفاعل
بواسطة الاوضاع وعرضا در منه بلا واسطة واعلم ان الصورة النوعية غير النفس الناطقة لان الاولى
حالة في الجسم دون الثانية قوله يكون غير موجه اجاب البخاري بانه ما منع كون القابل للفصل هو الهيولى

108

بل منع كون القابل للانفعال مطلقا هو الهيولى والانفعال اعم من الفصل لجواز وجود الانفعال دون
الفصل كما في الشمعة وفيه نظر قوله مع شرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى في حال تجردها متصفة
باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها قوله فلا يلزم
ما ذكرتم من الترجيح من غير مرجح قوله وفيه نظر لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فالترجيح لازم قوله
فلا يلزم ما ذكرتم من كون الواحد مبدأ لكثير قوله بطل ما ذكرتم منه ان الاختلاف المذكور انما هو لاختلاف
الصور النوعية قوله هو الاستعدادات السابقة في العنصريات يعني ان اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصورة المعينة انما هو لاجل ان المادة قبل حدوث هذه الصورة المعينة فيها كانت موصوفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى قوله واختلاف الهيوليات
بالماهية في الفلكيات يعني ان اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية انما هو لان لكل فلك مادة
تخالفه بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا تلك الصورة فعلم ان الاختلاف بها وحاصل
هذا الجواب اختيار الشق الثاني من ترديد المعترض ومنع كون الموجب لاختلاف الصور صورا اخرى
ليلزم التسلسل قوله لاختلاف الاجسام في الاعراض وذلك بان يقال ان الاجسام العنصرية انما اختص
كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت
المادة لقبول الكيفية اللاحقة وكذا الاجسام الفلكية انما اختص كل واحد منها بكيفيته المعينة لان مادته
لا تقبل الا تلك الكيفية فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية لا في العناصر ولا في الفلكيات قوله والافلاك
الكلية وانما قيد بالكلية لان هذه الافلاك التسعة تشتمل على افلاك جزئية سبعة منها تداوير وثمانية خارجة
المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر والكل اربعة وعشرون وتحقيق البحث عن هذه الافلاك
وسبب تسميتها موكول الى فنه قوله تسعة واحد لحركة الكل وآخر لحركة الثوابت وسبعة لحركات

السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين فى زمان واحد من جسم واحد هذا فى جانب القلة واما فى
جانب الكثرة فلا قطع به لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك لكن لم يذهبوا اليه لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا
فى السماويات فضلا لا حاجة اليه قوله لجواز ان يكون غير كرى اجيب بان كون ذلك الجسم كريا يعرف من
الوجه الثانى فلا يرد ما ذكره قوله بالوصول اليه لا بغير قول من قال الجسم يتحرك فى الكيف الى السواد المعدوم
فلا يكون الجهة موجودة لان السواد المعدوم وان كان مقصد الحركة لكن لا بالوصول اليه بل بتحصيله قوله
وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة اجيب بان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة لانه لو
لم يكن هناك جهة يكون الحركة عنها او اليها لوقعت الحركة عن العدم واليه وذلك محال وايضا اذا ذهبت
الحركة فى الجهة كانت الجهة هى المسافة التى تقطع بالحركة وفساده بين اذ جهة الحركة هى نهاية المسافة
لا المسافة نفسها قوله واما غاية البعد عن كل منهما فلا تتعين لانه لا يفرض حد فيما بين نهايتى الخلاء
الواصل بينهما الا ويوجد فيه حد آخر هو ابعد من المفروض وايضا البعد عنهما اما ان يكون خارجا
عنهما او داخلا فيهما واياما كان لا يتحدد بهما اما الاول فلان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه
فالبعد عنه الى اين واما الثانى فلان البعد الداخل فى احدهما خارج عن الآخر والبعد الخارج
اى غير متعين ١٢
عن الجسم لا يتحدد به فيكون غاية البعد متحددة بالاول دون الثانى وقد فرض ان المحدد كلاهما
وايضا لو لم يحط البعض بالبعض لا بد ان يكون احدهما فى طرف من الآخر فيكون الجهة متحددة
قبلهما لا بهما والمفروض خلافه قوله لما عرفت فى اول هذا البحث قوله وفيه نظر اقول كانه رحمه الله
نسى حديث التبدل الذى مهد فى مقدمته آنفا وهذا النظر وقع من صاحب المقاصد ايضا
وليس له وجه ورود اصلا تشهد بذلك تتبع الكتب قوله لو كان كريا اقول وهذا ايضا غير وارد
بعد ما ثبت بساطة الافلاك وهو فى غاية الظهور واما قوله لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب
ومركز يتحدد به البعد فالمقصود منه نفى المجموع لا كل من فرديه لان الاول ثابت بخلاف الثانى لان الجسم غير

الكرى

الكرى لا يتحدد به البعد لان غاية البعد انما يتحدد به لو كان البعد عنه محدودا وليس كذلك قيل عليه ان
اردتم ان البعد الخارج لا يتحدد به فالكرى ايضا كذلك وان اردتم ان الداخل لا يتحدد فهم لم لا يجوز ان تعرض
فى داخله نقطة يكون بعدها عن خطوطه وزواياه متساوية تساوى بعد النقطة المركزية عن سطح الكرة
فى جميع الجوانب وهذه النقطة يكون غاية البعد فى غير الكرى اجيب بان السطوح والخطوط والزوايا
موجودة بالفعل فيصح كل نقطة تفرض مايلة عن الوسطية الى كل واحد من السطوح تكون ابعد من الوسطية
بالنسبة الى السطح المقابل له فلا يوجد فيه نقطة يكون غاية البعد بخلاف الكرى فان محيطه سطح واحد
كرى والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقط قربا وبعدا من الاجزاء المفروضة
فى المحيط غير معتبر لابتنائه على الامور الموهومة وهى الاجزاء المفروضة فثبت ان الجسم الغير الكرى
لا يكون له مركز يتحدد به البعد بخلاف الكرى قيل المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نم لزوم كونه
ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز
لا يقوم بالمحدد واجيب بان المراد غيرهما وهو ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا
يكون الا بذى وضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة منها ليكون للارض
دخل فى التحدد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك قوله فيه لطيفة كانها هى الاشارة
الى معنى الحشو احدهما الزايد والآخر اخلاء الثخن وكما ان فى قوله فالمحاط حشو لطيفة كذلك فيه دفع
ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة قوله بالتقريب لانها تنقص
من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق وكيفيته ان الشمس اذا كانت محاذية
لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك
الجزء الى مكانه فقد تمت الدورة ولم تعد الشمس بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا
نحو المشرق فاذا دار المحدد قدر ما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته قوله والمناطق جمع

يتم

قال الحمد لله وهذا رابعة للعاكية بقول كان زيد منطلقا
ومعناه زيد منطلق كان الله عزيزا حكيما وكان زيد عفوا رحيما

يقول كان كونا وكينونة ايضا شبهوه بالحيدودة والطيرورة
من ذوات اليا ولم يجئ من الواو على هذا المثال الحرف كينونة وقيدودة
وصيرورة وقيدودة واصله كيّونة بتشديد اليا فحذفوا كما حذفوا
من ميّت وميْت ولولا ذلك لقالوا كونونة لانه ليس في الكلام فعلول
واما الحيدودة فاصله فيعلولة بفتح العين فسكنت

يقول لم يك اصله لم يكون فلما دخلت عليها لم جزمتها فالتقى
ساكنان فحذفت الواو فصار لم يكن فلما كثر استعماله حذفوا النون
تخفيفا فاذا تحركت اثبتوها فقالوا لم يكن الرجل واجاز يونس
حذفها مع الحركة وانشد اذا لم تك الحاجات من همة الفتى
فليس بمغني عنك عقد الرتائم

[illegible]

قال النبي عليه السلام
اقتلوا الأسودين ولو
كنتم في الصلوة

صح

[illegible]

المنطقة وهي اعظم دايرة تفرض في منتصف القطبين بحيث تساوي بعدها منهما وتسمى معدل النهار
لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها قوله وتحركها بالحركة اليومية لكونها بمنزلة جزء
منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والاقرب الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك
المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كذا في شرح المقاصد وقال الامام في الملخص ان المحيط
يحرك المحاط اما لان المحاط جزء من المحيط واما لان مقعر المحيط مكان طبيعي للمحاط فيتشبث محدب المحاط
بمقعر المحيط به ويلزم قطبا المحاط نقطتين من مقعر المحيط طبعا لكونه مكانا طبيعيا له فينتقل بانتقاله
ضرورة قيل على الوجه الاول انه انما يمشي فيما اذا كان المحاط في ثخن المحيط لا في داخله وعلى الوجه الثاني
انه غير مستقيم لان النقطة المفروضة في مقعر المحيط مساوية في الماهية لساير النقط لكون الفلك بسيطا فلو كان
قطبا المحوي طالبين لنقطتين معينتين من الحاوي دون ساير النقط المساوية لها لزم الترجيح بلا مرجح
وانه محال ثم قال والصحيح ان المحرك لكل واحد من هذه الافلاك محيطا كان او محاطا هو الله سبحانه وتعالى بالقدرة
والارادة الازليتين وان ثبت كون الحاوي محركا للمحوي فانه يكون محركا له بالقوة لا بالمماسة قال الكاتبي شارح الملخص
معناه انه ان ثبت ذلك فليس سببه شيئا مما ذكروه بل لان النفس التي لجرم الفلك المحيط اقوى من نفوس
ساير الافلاك التي هي في جوف فلكها فكما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلكها ايضا وذلك
لقوتها واستعلائها على نفوس ساير الافلاك التي تحت فلكها قوله ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع
الاجسام لجواز وجود افلاك شتى فوقه قوله بان ينفصل من ثخن فلكه يعني للنطاق قوله على تلك النطاق
فيتحرك النطاق والكوكب معا ويكون الفلك على كلا التقديرين ساكنا من غير ان يعرض له انخراق اصلا
قوله والفرق بينه وبين المتمم ظ لان النطاق قد عرفته والمتمم هو الفلك الداخل في ثخن فلك ويصير بالفلك
الداخل الفلك الاول كرتين غير متوازيتي السطوح ويسمى كل واحدة من هاتين الكرتين متمما لانهما يتممان
الفلك الثاني الى الفلك الاول قوله مع انها لا تحجب الابصار عن روية ما وراءها اجيب بان فيها حجبا عن

الابصار الكامل ورد بانكم كيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما قوله وان سلم فلا يتمشى في الفلك
الثامن والتاسع اجيب بانهما لو كانا ملونين لوجب رويتهما ورد بانه جاز ان يكون لون كل منهما ضعيفا كلون
الزجاج فلا يرى من بعيد ولو سلم وجوب رويته فلم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه اجيب
بانها ليست لونا للفلك بل سببها ان الزرقة امر يحس به على سبيل التخيل في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء
البحر ورد بانها قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل على ان الزرقة
المرئية تخييلية وليست حقيقية قوله لكل شيء سواء كان حركته ارادية او لا قوله الا بالحركة المستقيمة اي في
اجزاء القابل قوله في تمام الماهية للبساطة قوله غير منتف ههنا فيجوز ان يزداد المقعر وينتقص محدب المحوي
بمقدار ازدياده وبالعكس قوله ولقايل ان يدفع هذا الاحتمال اجيب بان التغير على المقعر جايز لاحتمال ان
يقال انه عندما يتخلخل وينبسط المقعر يتكاثف محدب المحاط قوله كما اشرنا في تقرير الدليل الذي ابى ان
الحركة المستقيمة من الفلكيات ممتنعة حيث قال ولم يكن فيه مانع ذاتي عن الحركة المستديرة قوله في هذين اي في
الميل المستدير والمستقيم قوله اثنان مستقيمان وهما الحركة من المركز والحركة اليه وواحد مستدير وهو
الحركة عليه قوله كمد مستحصف الكمدة التغير في اللون والكمد القصار الثوب اذا لم ينقه واستحصف الشيء
استحكم كذا في الصحاح واما بقية الكواكب السيارة فاتفقوا على انها مضيئة بذواتها لكن اختلفوا في لونها
فمنهم من ذهب الى انها شفافة لا لون لها ومنهم من قال ان لها لونا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اي
بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة قوله فانما تكون اي
المركبات التي لها مزاج انما تكون من امتزاج العناصر الاربعة احتراز عن المركبات التي لا مزاج لها كالبخار
والدخان وما يحصل منها فانها ليست مركبة منها بل يجوز الاقتصار على عنصرين او ثلثة كذا في شرح المقاصد
قوله لخلق متخالفة الخلق بكسر الخاء المعجمة وفتح اللام جمع الخلقة بكسر الخاء المعجمة وسكون اللام وهي الهيئة العارضة
اللام صح
للجسم بسبب اللون والشكل والمراد هنا مبادي تلك الهيئات وهي الصور النوعية فقول الشارح اي صور نوعية

تفسير الخلق على تقدير ارادة المبادى وقوله كذلك اى مخالفة كتخالف الخلق قوله هو الكيفية المتوسطة
من الكيفيات وفى بعض النسخ الكيفيات المتشابهة المتوسطة والمراد بالتشابه ان لا تكون تلك الكيفية
فى بعض الاجزاء اقوى منها فى البعض الآخر بل تكون فى جميع الاجزاء على حد واحد من القوة وخلاصته
التساوى فى الحقيقة النوعية بمعنى ان الكيفية الحاصلة فى كل جزء من الاجزاء للممتزج تساوى الحاصلة للجزء
الآخر فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل وذكر هذا القيد للتحقيق دون الاحتراز كذا فى شرح المقاصد
والمراد بالتوسط ان تكون تلك الكيفية بين الطرفين اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا
قيست الى احديهما عدت من الاخرى فتكون بحيث يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس
الى الحار وهكذا بين الرطوبة واليبوسة وهذا القيد للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروائح لان شيئا منها لا يستسود بالقياس الى الابيض ولا بالعكس وكذا فى غيره كذا ذكره صاحب
المقاصد والبخارى هذا واعلم انهم اختلفوا فى المزاج فجمهور الحكماء على انه كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما
فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من اجزاء الممتزج وتلك العناصر باقية على صورها النوعية
وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وبعضهم على ان العناصر باقية على صورها
وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس وبعضهم على
ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يبقى لشىء منها
صورته المخصوصة وتلبس الكل صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة
متوسطة بين الصور المتضادة التى للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى وهذان القولان
مخالفان لمذهب الجمهور فى بقاء الصورة موافقان له فى عدم بقاء الكيفية لان الكيفية ذهبت مع
صورتها وزادة ابانة لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
فالمذاهب بحسب بقاء الصورة وكيفيتها وعدم بقائهما ثلثة الاول ان الصورة باقية دون الكيفية

الا حصل بتصغير الكل اتصغر الاجزاء لان كان الاجزاء آخر الامتزاج اتم

وهو مذهب الجمهور والثانى ان الكيفية ايضا باقية والثالث انهما غير باقيتين وافترقوا فرقتين احديهما
على ان الصورة الحاصلة للكل بعد الخلع صورة متوسطة بين تلك الصور والاخرى على انها مباينة
للصور قوله بان تتصغر اجزاء البسائط بيان لما به يحصل التفاعل وتحقيقه ان الصورة النوعية تؤثر
وتنفعل اولا فى مادتها ثم فى مادة ما يجاورها والتاثير فى الغير قد يكون بالمجاورة دون المماسة كتسخين
الشمس بالمقابلة وجذب المغناطيس للحديد وقد يكون بالمماسة التى هى الغاية فى المجاورة ولا خفاء
فى ان التفاعل عند الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى انما تكون بالسطح وكلما كان السطوح اكثر
كانت المماسة بها اتم وذلك انما هو بحسب تكثر الاجزاء فظهر ان التفاعل انما يكون بتصغر الاجزاء قوله
بحيث تكسر سورة كل واحد اشارة الى كيفية التفاعل وتحقيقه ان الفاعل والمنفعل عند امتزاج العناصر
هى الكيفيات الاربع عند الاطباء اذ الصورة النوعية ليست ثابتة عندهم واما الفلاسفة فلما اثبتوها
بما سبق جعل المحققون منهم الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التى لمادتها بالذات كحرارة النار
او بالعرض كحرارة الماء مثلا الصورة النارية تؤثر بواسطة كيفية الحرارة فى الماء والصورة المائية
تؤثر بواسطة البرودة فى النار فالفاعل هو صورة كل من العناصر بواسطة كيفية ومعنى فاعليتها
ان تحيل مادة العنصر الآخر من كيفيتها وتحدث كيفية اخرى اضعف منها والمنفعل اولا هو المادة
بمعنى ان الذى يتاثر ويتغير من حال الى حال هو المادة ثم الكيفية بواسطة المادة بمعنى انها تزول
وتحدث الكيفية المتوسطة فان قلت ان الفاعل فى الكيفية لو كان هو الصورة على ما قالوا لزم ان لا
يقع التفاعل بين الممتزجين عند اتحاد صورتيهما واختلاف كيفيتيهما نوعا كامتزاج مائين احدهما
حار والآخر بارد اذ من المحال ان يقال للماء الحار صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة وللبارد صورة
توجب البرودة وتكسر الحرارة لانه يوجب صدور امرين متنافيين من صورة واحدة فيكون الفاعل
لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة كما ذهب اليه البعض قلت الفاعل ليس هو الصورة وحدها بل

بتوسط الكيفية كما قررنا فيجوز صدور الاثرين المتنافيين من صورة واحدة بتوسط كيفيتين
متنافيتين واعلم انهم ذكروا انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فايدة لا يتم
بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج
من اجتماع بعض العناصر فعلى الاول الفرق بين المركب المزاجي وغيره ظ وعلى الثاني مشكل اللهم الا
ان يحال الى الفاعل المختار وايضا ذكروا ان اعدل انواع المركبات المزاجية نوع الانسان بالاتفاق
واختلفوا في اعدل الاصناف فقال الشيخ سكان خط الاستواء وقال الامام سكان الاقليم الرابع و
اعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل نوع واعدل الاعضاء الجلد سيما الانملة سيما للسبابة ولذا تحكم
طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل هذا
ما تيسر لي من مباحث المزاج وعلى الله التوكل واليه الاحتياج قوله البحث الرابع في حدوث الاجسام ضبط
الكلام في هذا المقام ان يقال ان الاجسام اما ان تكون محدثة الذات والصفات او قديمتهما او قديمة
الذات محدثة الصفات او بالعكس ولم يقل به عاقل والثلثة الاول اما ان يقول بها احد او يتردد فهذه
خمسة احتمالات ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض اما الاول فهو قول الجمهور من المسلمين و
النصارى واليهود والمجوس واما الثاني فهو قول ارسطو وشيعته وعليه الشيخان من حكماء الاسلام
واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين تقدموا ارسطو بالزمان كثاليس الملطي وانكساغورس
وفيثاغورس وسقراط وهولاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال هي جسم واختلف في ذلك
الجسم فزعم ثاليس انه الماء وكانه اخذ مذهبه من مشكاة النبوة ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرا
الخ وقال اخرون انه الارض وقد ترك الشارح هذا المذهب مع وروده في المتن وزعم
انكسيمانس الملطي انه الهواء وزعم ابرقليطس انه النار وقيل انه البخار وهو متروك في
المتن ايضا وزعم انكساغورس انه اجزاء صغار غير متناهية من كل جنس مثلا اجزاء الخبز واجزاء

على طبيعة اللحم وكانت متفرقة كما ذكره الشارح فمتى اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث
ولم يحدث بل انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع ومنهم من قال هي ليست بجسم واختلف فيها ما
هي فقال الثنوية هي النور والظلمة وهذا ايضا ليس بمذكور وقال الحرنانيون وهم طايفة من المجوس
نسبوا الى رجل يسمى حرنان النفس والهيولى وقال صاحب الملل والنحل ان هذا المذهب منقول
من اغاثاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم وقال فيثاغورس ومن تبعه هي وحدات مستقلة
بنفسها غير ماخوذة مع غيرها والا كانت مركبات وكلامنا في مباديها فاذن الوحدات امور قايمة بنفسها
فلما عرض لها وضع صارت نقطا كما قرره الشارح والفرق بين هذا القول وبين القول بالاجزاء ان
الاجزاء اجسام وهي ليست بها قال صاحب المقاصد في تقرير المذاهب اختلفوا في تلك الذات التي
ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعدّ مذهب القايل بالاجزاء من الاول ومذهب القايل بالوحدات
من الثاني وتوقف جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت
ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك لما اراد
سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف قوله دفعا للدور او التسلسل لانه لو لم يكن واجبا لذاته او منتهيا
اليه لكان ممكنا غير منته الى واجب لذاته فيحتاج الى علة وننقل الكلام الى تلك العلة ويدور او يتسلسل
قوله وح اي اذا كان العلة الموجبة للسكون امرا موجبا واجبا لذاته او منتهيا اليه يلزم الخ قوله
قيل عليه الخ ذكر عدة اعتراضات على الحجة المذكورة مع اجوبتها وهذا اولها قوله لمانع خارجي وهو استحالة
حركته وسكونه قوله مع كونه ممتنعا ازلا لان العدم شرطه قوله قيل المجرد هذا ثاني الاعتراضات وتقريره لا نم
انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة قوله والا لكانت متحركة قلنا لا نم وانما يجب ذلك لو امتنع خلو
الجسم عن الحركة والسكون وهو مم فان المجرد لا مكان له الخ قوله قيل الازل هذا اعتراض ثالث وتقريره
سلمنا امتناع الخلو لكن لم لا يجوز ان يكون متحركة قوله الازل ينافي الحركة قلنا ان عنيتم بها المعينة فمسلم ولكن

لايلزم منه ان لا يكون الجسم متحركا ازلا على معنى انه وحاصل السوال ان الازل ينافي الحركة المعينة لا الماهية
المطلقة بالمعنى المذكور فانها ازلية غير مسبوقة بالغير وحاصل الجواب ان الازل ينافي ماهية الحركة سواء
كانت معينة او مطلقة قوله على ان يكون قال صاحب المقاصد وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية قوله معنى صح
قيل لم لا يجوز ان يكون هذا رابع الاعتراضات اي سلمنا صحة الملازمة لكن لانم انتفاء اللازم وهو السكون
في الازل قوله لو كان ساكنا في الازل لامتنع تحركه ابدا قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا الخ
قوله فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث لزوال الشرط قيل كان حق العبارة ان يقول فيزول
السكون بزوال عدم الحادث لكن لما كان زوال عدم الحادث وحدوث الحادث عبارتين عن معنى واحد عبر
عن الاول بالثاني قوله بين نقيض الشرط وهو حدوث الحادث قوله ووجود المشروط وهو السكون قوله
كما ذكرتم حيث قلتم فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث قوله قيل قدرة الله تعالى هذا خامس الاعتراضات
وتقريره ان قولكم الازلي لا يزول منقوض بقدرة الله تعالى قوله وهو ليس بامر وجودي بل كونه من الامور
الاضافية التي لا وجود لها في الخارج قوله والكلام في الامر الوجودي لان الكلام في القدم والحدوث
وهما من اوصاف الموجود قوله لا يقال لم لا يجوز هذا اعتراض من طرف الحكيم على الاستدلال الثاني و
تقريره انا لانم ان ذلك السبب لا يكون موجبا قوله والا يلزم الخ قلنا لم لا يجوز الخ قوله ويكون تحركه
اي تحرك ذلك الجسم قوله من ذلك اي من كون السبب موجبا قوله غير دايمي الوجود لانقضائه وتصرمه
قوله وضعا وطبعا اما وضعا فلانها اذا كانت مجتمعة في الخارج كان لكل واحد منها وضع بالنسبة
الى الاخرى في الوجود الخارجي واما طبعا فلكون السابق شرطا للاحق قوله لتوقف المعلول على العلة
كذلك اي وضعا وطبعا قوله لاستمرار الموجب بيان لكون السبب الموجب مستمرا وقوله وعدم تلك الحركة بالجر
معطوف على الموجب اي لاستمرار عدم تلك الحركة وقوله بناء دليل استمرار عدم تلك الحركة اذ الحركة المعدومة
بعينها لا يمكن اعادتها فيكون عدم تلك الحركة مستمرا قوله وهو محال اذ الحادث لا يدوم قوله تخصيصا

بلا

بلا مخصص لان الاوقات كلها في انفسها متساوية والموثر ايضا متساوي النسبة الى جميعها قوله قلت
يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة اي مترتبة متعلقة بمرادات كذلك يعني ان كل واحد من تلك الارادات
واقعة بعد ارادة متعلقة بمراد وقد يجاب بجواز ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى لا انتهاء وبجواز
حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا وبان التعلق بالايجاد في
ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح فان قيل لو كان واجبا لكان تعالى موجبا بالذات قلنا لانم وانما يلزم
ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى اما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل يلزم من انتفاء التعلق بانتفاء المراد
انتفاء الارادة قلنا لانم فان الارادة الكلية التي لها تعلقات جزئية موجودة في ضمن مراد آخر فلا يلزم
من انتفاء جزئي من المرادات انتفاء الارادة الكلية قوله فلا نطول الكتاب بالاعادة ولا باس بها
للافادة ولانه لا بد من التصرف في الدليل الاول وهو غير على المبتدي فنقول لا يجوز ان يكون عدم
الاجسام باعدام الفاعل لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر بوجده والا لم يكن موثرا فيكون موجدا
لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما ولا يجوز ان يكون بطريان ضد اي يكون سبب زوال الاجسام م
طريان الضد لان حدوث الضد الطاري يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر
معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور ولا بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر
محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور واجيب باختيار الشق الاول
قوله لا بد له من اثر يوجده قلنا لانم لجواز ان يكون اثره عدما مجردا اي يكون اثره نفس الاعدام و
باختيار الثاني قوله حدوث الضد الطاري يتوقف على انتفاء الضد الآخر قلنا لانم لان العلة وان
امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول فلا يلزم من كون انتفاء الضد الآخر معللا
بحدوث الضد الطاري دور وباختيار الثالث بان يقال لانم ان شرط الجوهر لو كان هو العرض يلزم
الدور لجواز ان يكون العرض المحتاج اليه غير العرض المحتاج قوله البحث الخامس اي من مباحث

الاجسام من الفصل الاول قوله المدعى ان الابعاد الموجودة وانما عدل المص عن لفظ الاجسام الى
لفظ الابعاد تتميما للدعوى ولذلك قال سواء فرضت تلك الابعاد فى خلاء كالابعاد المجردة عن
المادة او ملاء كالابعاد المقارنة لها قوله لو فرضنا اى من مبدا معين قوله موازيا للخط الاول الى
نكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية قوله فاذا مال الخط المتناهى اى بحركته مع ثبات
احد طرفيه الذى فى جانب المبدا الى المسامتة اى يكون بحيث يلاقيه بالاخراج قوله فلا بد من حدوث قوله صح
نقطة الى تال لقولنا لو فرضنا الخ وحدوث النقطة انما هو بالفرض لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم
ينقطع الخط بالفعل قوله اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة مح لان المسامتة المذكورة حادثة
لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها وكل حادث فله اول فقوله اذ حصول الخ دليل الملازمة
قوله وح يكون الخط الغير المتناهى منقطعا الخ اشارة الى بطلان التالى وتلخيص الكلام من الاول
انا لو فرضنا خطا غير متناه وآخر متناهيا فلا بد من حدوث نقطة فى الخط الغير المتناهى يكون
اول المسامتة عند الميل والتالى بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان المسامتة ما كانت
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة وهذا معنى قوله اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة مح
واما بيان بطلان التالى فلاستلزامه تناهى غير المتناهى وهذا معنى قوله وح يكون الخط الغير المتناهى ى
منقطعا وقوله اذ لو كان فوقها نقطة اخرى اى من جانب لا تناهى الخط من تتمة بطلان التالى
يعنى لو لم يكن الخط الغير المتناهى منقطعا بتلك النقطة بل كان ذاهبا بعد لكان فوقها نقطة
اخرى ولو كان كذلك لكان حدوث اول المسامتة معها كما بينه الشارح فما فرضناه اول نقطة
لا يكون اول نقطة هف واذا ثبت انقطاع الخط بتلك النقطة يلزم تناهى غير المتناهى هف
قوله وفى هذا الدليل وهو قول المص لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا
مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والمقدم هو

قوله لو فرضنا الى قوله للاول والتالى هو قوله فلا بد من نقطة الخ قوله ممنوعة وتقريره انا لا نم ان الخط
المتناهى اذا مال عن الموازاة الى المسامتة لا بد ان يحدث فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة
المسامتة وتقرير السند ان يقال كيف وما من نقطة تفرض على الخط الذى فرض غير متناه الا والمسامتة
مع ما قبلها اى من جانب لا تناهى الخط لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل
الذى تحصل به المسامتة مع التحتانية التى هى من جانب تناهى الخط والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير
ضرورة واجيب عن النظر بانا بينا لزوم حدوث النقطة بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون
بنقطة ضرورة فالنقطة التى حدثت المسامتة معها فى ذلك الاول هى اول نقطها ودليل امتناع اللازم فى
نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا قوله الفصل الثانى فى المفارقات
ع المراد من المفارقات المفارقات عن المادة اى التى ليست بجسم ولا جسمانى قوله مدبرة للبسايط وانواع
الكاينات بان يكون حافظة لها ومفيضة عليها الهيآت المناسبة لها كالالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش
الطاوس قوله وتسمى نفوسا ارضية وهى متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية ولذلك قال
كالنفوس الناطقة قوله وهم الملائكة الكروبيون بتخفيف الراء من كرب اى قرب وهم الملائكة المقربون
المهيمون فى جلال الله الذين لا يتفرغون من فرط استغراقهم الى تصرف وتدبير كجبرئيل وعزرائيل
واسرافيل كذا فى الغايق قوله واكثر المتكلمين وانما قال اكثر المتكلمين لان حجة الاسلام من اهل
السنة وابا القاسم البلخى من المعتزلة واتباعهم لا ينكرون الجواهر المجردة قوله كما مر فى صدر الكتاب
اى فى الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قوله اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة وتقدر على ان تلج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة نفوذ الهواء
المستنشق واختلفوا فى اختلافها بالنوع فالمعتزلة قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون
بالنوع ومختلفون باختلاف افعالهم فالفاعل للخير الملائكة وللشر الشياطين ولكليهما الجن وغيرهم

على انهم مختلفون بالنوع فعند الفلاسفة الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والقايلون
منهم بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير
تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الناس من حيث
استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات
واللذات الحسية والوهمية ومن لم يقل منهم بهما زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقها عن الابدان
وقطع العلايق معها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على ،،
الشرور والقبايح فهم الشياطين وعند اهل السنة الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل
باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر
منها افعال عجيبة والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة
والجن والشياطين بحيث يدخلون في المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون
بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي
فيرون في ابدان كابدان الناس وغيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان
على اعمال يعجز هو عنها خصوصا المضطرين كالغلبة على الاعداء والطيران في الهوا والمشي
على الماء ويحفظونه عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناس و
يعاونونهم على السحر والطلسمات وما شاكل ذلك واما نطق الملك والجن والشيطان فقد مر البحث عنه في
اول الكتاب وبالجملة فالقول بوجود الملايكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الامة ونطق
به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من
الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية هذا واعلم ان القائلين بالجن ،،

والشياطين اتفقوا على انهم من المكلفين كالملك والانس والكافر من الجن يعذب بالنار اتفاقا
والمسلم منهم يثاب بالجنة كالانسي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وابو حنيفة توقف في كيفية ثوابهم
صرح به العلامة النسفي في العمدة واعترض على كون الملك والجن والشيطان اجساما لطيفة بانها لو كانت
لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان
سليم الحس اجيب باختيار الشق الاول وكونها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق
ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة قوله العقول اعظم الملائكة المراد بالعقل موجود ممكن ليس جسما ولا
حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية قوله واول المبدعات
المراد ههنا بالابداع ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وقد يراد به ايجاد شيء غير مسبوق بآلة
ولا مادة كذا ذكره الحدثي والبخاري فالمبدعات ههنا بالموجودات التي هي غير مسبوقة بمادة وزمان
قوله لتقدم بفتح اللام جواب ان زعمتم انها بمعنى لو قوله لزم كون الخسيس علة للشريف قيل ان علة
كون المحوي خسيسا كونه اقرب جزءا من الحاوي الى ما يقبل الكون والفساد من العناصر وهي اخس
من الافلاك الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخس اخس من الابعد عنه قوله واشرف من المحاط لكونه
ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد قوله وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة صح
وذلك معلوم بالتجربة فان النار لا يسخن اي جسم كان بل ما يقارنها قوله ما يتوقف فعله على الجسم لم يقل
وليس الموجد القريب النفس ليشمل النفس وغيرها من الجسمانيات قوله ولهذا العقل يثلث جهات اعلم
ان القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي بظاهره ان يكون الصادر عن المبدا الاول
شيئا واحدا ،، عنه واحدا آخر وهلم جرا وهذا ظاهر الفساد فمرادهم به انه لا يصدر عنه الا الواحد
اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة والتكثير
في الجهات ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارا

متكثرة قوله وجود من المبدا الاول ولقايل ان يقول هذا مناقض لقولكم ان الصادر اولا لا يجوز ان
يكون هو العرض لان الوجود عرض قوله وبذلك الامكان سببا لجسم فلكي اسناد الاشرف الى الاشرف
والاخس الى الاخس قوله عند استعداد ما اي استعداد تلك الابدان وهذا الاستعداد ليس من
العقل الفعال بل هو من جهة الحركات السماوية فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية تقتضي حدوث
استعداد في الهيولى موجب لفيضان صورة من العقل الفعال على الهيولى هذا في البسايط اما في المركبات
فالاستعداد حاصل من المزاج لانه اذا حصل بالكسر والانكسار مزاج حصل للمركب استعداد فيضان
صورة المركب قوله والاقوى الدليل على انتهائه الى العقل العاشر قيل لا بد من الانتهاء الى جوهر عقلي لا يلزم عنه
جوهر عقلي وجرم سماوي اذ لو استمر ذلك لزم التسلسل وكانت الاجسام غير متناهية ولا يجوز ان تنقطع
العقول قبل انقطاع السماويات والا لبقي الباقي بلا علة اذ لا يمكن اسناده الى جرم سماوي ولا الى
ما تعلق بجسم كما عرفت قال صاحب المقاصد العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق اثارها بان
يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدا الهيولى العناصر
وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات واما
الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير
فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا قوله قال المص ويشبه ان يكون القلم الخ اعلم ان المص اشار الى انه
يمكن الجمع بين ما ورد الشرع به من الروح والقلم واللوح والعرش وبين بعض هذه العقول العشرة
فيجوز ان يكون المراد بالروح الوارد في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا هو العقل الاخير الفعال
وان يكون المراد بالقلم في الحديث العقل الاول والمناسبة بينهما ان العقل الاول على رايهم هو المتوسط
بين المبدا الاول وبين ساير الموجودات كما ان القلم هو المتوسط بين الكاتب وبين المستفاد من
كتابته قوله المكتوب عليه ذلك اي ما كان وما هو كائن قوله الخلق الثاني خبر يكون والمناسبة بينهما

ان

ان اللوح هو الخلق الثاني في الاصل لان كونه خشبا خلق اول وكونه مهيا للكتابة واثبات النقش
عليه خلق ثان وهذا المعنى موجود في العرش الذي هو الفلك الاعظم من حيث انه مسبوق بجوهر عقلي و
ايضا اللوح انما ينقش بنقوش العلوم وقد ورد عن صاحب الوحي انه قال ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش فناسب حمل اللوح على العرش وقال بعضهم وجه الجمع بين قوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق
الله العقل وبين الحديثين الاخرين وهما اول ما خلق الله القلم اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول
من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات ونقوش
العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور السيد الانبياء فهو اذن واحد له
اعتبارات بكل اعتبار له اسم قوله ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش عبارة المتن واللوح هو الخلق
الثاني ويشبه ان يكون العرش فالشارح جعل فاعل يشبه اللوح والاولى ان يكون الخلق الثاني لقربه و
لئلا يوهم بالمغايرة بين الخلق الثاني والعرش قوله ولتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة قال صاحب المقاصد
فان قيل قد ذكروا ان للسماوات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك اي الحس والحركة مميزا
للحيوانية ولا التعقل الكلي الذي هو معنى النطق مميزا للانسانية قلنا ذكر في الشفا ان المراد بالحس والحركة
ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل الهيولاني والعقل بالملكة
وامر السماويات ليس كذلك هذا كلامه ويمكن ان يقال انهم وان اطلقوا اسم النفس الناطقة على تلك
الجواهر الا انها غير النفس الناطقة للانسان لان تعقل النفوس الفلكية للكليات ليست الا كما هو
المشهور وايضا افعال النفس الانسانية مختلفة بخلاف النفوس الفلكية فان افعالها غير مختلفة بل على
نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة
فاطلاق النفس على النفوس السماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي كذا في شرح المواقف قوله
وفيه نظر لانا لا نم استحالة جلب المنافع ودفع المضار على الافلاك كيف والحكماء يقولون ان النفوس

الفلكية يحصل لها بسبب استخراج حركاتها واوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل مناسبات الى المبادى العالية
وهى العقول فيفيض عليها من تلك المبادى كمالات لايقة بها فلا يكون جلب المنافع محالا للافلاك قوله
حتى الكثرة لان الكثرة لا تتحقق بدون وحدة اما وحدة جنس او فصل الى غير ذلك مما ذكر قوله ونوقض
هذا الوجه ايضا وح فينبغى ان تكون المدرك لهما النفس مع انه ليس كذلك قيل عليه ان مدرك الجزئى عند
الحكيم هو النفس ايضا لكن بواسطة الالة هذا على تقرير الشارح وهو موافق لتقرير الاصفهانى والبخارى
وتقريره انه لو كان اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد مستحيلا لاستحال منا الحكم بان هذا السواد مضاد
لهذا البياض لان ذلك يقتضى حصولهما معا فى آلة الحس التى هى جسم لكونهما جزئيين قوله على نعشه
النعش سرير الميت سمى بذلك لارتفاعه من نعشه الله ينعشه نعشا رفعه فاذا لم يكن عليه ميت فهو سرير
قوله ترفرف روحه من قولهم رفرف الطاير اذا حرك جناحيه حول الشى يريد ان يقع عليه قوله ومنهم
من قال غير هذا قيل انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس وقيل الهواء اذ
بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحيوة وقيل النار لان خاصيتها الحركة والاشراق وذلك متحقق فى النفس
وقيل الماء وجعلنا من الماء كل شى حى وقيل هى الروح الكاين فى الجانب الايسر وقيل هى تخاطيط
الاعضاء وقيل هى العرض المسمى بالحيوة وقيل هى الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين
كذا فى المواقف والمراد بالهيكل المخصوص الاجزاء الصلبة الباقية من اول العمر الى آخره كذا فى شرح
المقاصد قوله ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن وهو افحول قال صاحب المواقف غاية ما هذه
الادلة الظن اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به واما الحديث فلانه خبر واحد
فيعارضه الاية والقايلون بتقدمها اجابوا عن الحديث بان التقييد بالنفى عام للتقريب الى افهام العوام
والاقليت قبلية النفس على البدن متعددة ومحدودة بل هى غير متناهية وعن الاية بما ذكر قوله
تتعلق بالروح اعلم ان هذا الروح لحرارته ولطافته يسرى فى جميع اجزاء البدن وينفذ فى جميع اعماقه وعند

تعلق

صفة عضو

تعلق النفس به تفيض عليه قوة وتسمى هذه القوة الحيوة والقوة الحيوانية والروح الحيوانى وقوله فتثير
اى اذا اثرت القوة الحيوانية فى الاعضاء افاضت على كل عضو بترتيب فيه قوة تليق بذلك العضو مثلا
افاضت على الدماغ قوى الاحساس والتخيل والتفكر وعلى هذا فى كل عضو واذا عرفت ان منبع الروح الحيوانى
هو القلب فاعلم انه يتوزع من القلب هذا الروح بواسطة الشرايين فما يصعد الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا
وما ينزل الى الكبد يسمى روحا طبيعيا قوله المنبعث عن القلب المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء
ولطيفه فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بالحرارة المفرطة فذلك البخار
هو المسمى بالروح عند الاطباء قوله قوة تسرى بسريان الروح اى تسرى تلك القوة وهو ظ وفى المواقف
وتبعيته قوة بها تسرى الروح الى جميع البدن قوله فى الشرايين الشريان بالفتح والكسر واحد وهى العروق
النابضة ومنبتها القلب قوله بسبب انعكاس صورة من المرئى وذلك الانعكاس يكون بتوسط
الهواء المشف الذى لا لون له فلا يستر ما وراءه والمذاهب المشهورة فى الابصار بين الحكماء ثلثة احدها
الانعكاس والانطباع وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين قوله وسبب انطباع تلك الصورة
اى تنعكس صورة المرئى وتنطبع فى جزء من الرطوبة الجليدية التى تشبه الجليد فى اللون والصفا فانها
مثل المراة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المراة قال البخارى
ان قول المص وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها ليس عبارة
جيدة فان انطباع صورة من المرئى فى جزء من الحدقة مغن عن الانعكاس مع ان الانعكاس من
شان الاضواء والالوان المشرقة القريبة من طبيعة الضوء كالخضرة الصافية والحمرة الناصعة
والمرئى قد يكون لونا مظلما لا اشراق له كالغبرة والعودية والسواد واعلم ان الابصار ليس بمجرد
الانطباع المذكور والا لزم روية الشى الواحد شيئين لانطباعه فى جليدتى العينين وليس كذلك
بل يتادى الشبح فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذى فيهما كذا ذكر الحرشي

اى قول المصنف

قوله بحيث يحصل اشارة الى ان قوله يكون زاوية مخروط صفة للجزء اى يكون ذلك الجزء بحيث يحصل
فيه زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئى وراسه عند الباصرة قوله يخرج من
الحدقة الى المرئى اى يخرج ذلك الجسم الشعاعى من العين على هيئة مخروط راسه يلى العين وقاعدته
تلى المبصر فعند اتصالها بالمرئى يحصل الاحساس وهذا هو المذهب الثانى وهو مذهب جمهور الرياضيين
ثم اختلفوا فى ذلك المخروط فقيل مصمت وقيل ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد
اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر وقيل لا على هيئة المخروط بل يخرج من العين
جسم شعاعى كانه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه
فيحصل الادراك به واعلم انه ليس المراد بخروج الشعاع الخروج الممتنع بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء
يخرج من الشمس مع امتناع خروجه جسما كان او عرضا وقيل ان ادراك المبصرات ليس بالخروج ولا بالانطباع
لكن الهواء الذى بين العين والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير بذلك آلة فى الابصار
وهذا هو المذهب الثالث وهو منسوب الى بعض الحكماء وتركه المص وصاحب المواقف وقال شارحه
ان الثالث قريب من الثانى فلذا المص فى قرنه وعدهما قولا واحدا او قيل لا شعاع ولا انطباع
وانما الابصار بمقابلة المرئى للباصرة والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين و
هذان المذهبان ذكرهما صاحب المقاصد قوله لتشوش الابصار قيل فيه نظر لان شعاع الشمس
والقمر لا يتشوش بهبوب الرياح فلم لا يجوز ان يكون الامر فى شعاع البصر ايضا كذلك قوله ومحلها
الدودة التى فى وسط الدماغ الدماغ منقسم الى ثلثة بطون اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو
كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة قوله كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين فى البياض والقوام
والملاسة والكيلوس لفظ سريانى وضع لهذا الجسم المستحيل فى المعدة كما ان الكيموس لفظ سريانى
وضع للخلط الثانى فى الكبد وهو ان يصير الكيلوس بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة قوله ريثما

تنفل

118

تنفعل الماضى اى قدر ما من راث على خبرك يريث ريثا اى ابطأ كذا فى الصحاح قوله وقد سبق القول فيه صح
فى مقدمتى هذا الدليل فى البحث الرابع من هذا الفصل فى تجرد النفوس قوله اما بطلان الدور وهو ان
يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام واما
بالاستدلال لان صريح العقل الخ وايضا لكل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه فيلزم افتقاره الى قد صح
نفسه وانه مح لان الافتقار نسبة بين الشيئين وقيل لان نسبة المفتقر اليه بالوجوب والمفتقر بالامكان
وهما متنافيان ولا يرد المضافان لانهما اعتباريان او تلازمهما لوحدة السبب قوله بمرتبتين وهو
مح اعلم ان الدور اذا كان بمرتبة يكون تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين واذا كان الدور بمرتبتين يكون
التقدم بثلث مراتب وهكذا تزيد مراتب التقدم على مراتب الدور بواحدة مثلا اذا توقف ا على ب و ب
على ا يكون الدور بمرتبة وهى ب ويلزم ان يكون ا متقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين
وذلك لان ا سابق على سابقه فكونه سابقا على ب مرتبة وكون ب سابقا على ا مرتبة اخرى فيكون
ا سابقا على نفسه بمرتبتين ولو كان ا فى مرتبة سابقة كما يقال ا موقوف على ا كان متقدما على
نفسه بمرتبة واحدة فاذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وهكذا حال ب قوله
واما التسلسل وهو ان يستند الممكن الى علة وهى الى اخرى وهلم جرا قوله احدهما من معلول معين اى
بطريق التصاعد الى غير النهاية هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلول
نفرض من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى
فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه وهذا الدليل هو
المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة فى ابطال التسلسل قوله وفيه النظر المشهور وهو ما قيل لا نم
انقطاع الجملة الثانية على تقدير عدم الاستغراق لاحتمال ان يكون عدم الاستغراق لا لانقطاع
الجملة الثانية بل لان الوهم يعجز عن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى لان توهم انطباق غير

في الحقل على ... الثانية

المتناهى على غير المتناهى مح وايضا الج انما لزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد
واحد من اجزائه بالانفراد غير مح وايضا منقوض بمراتب الاعداد مع انها غير متناهية عند القائلين
بالتطبيق وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته فانه اذا اطبق المقدورات التى هى انقص من
المعلومات يستلزم تناهيهما مع لا تناهيهما واجيب عن الاول بان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على
امتناعه فانه يجوز ان يعجز عنه الوهم ويمكن بحسب الغرض فيفرض العقل الانطباق ولا يلتفت الى عجز
الوهم عنه وقدرته عليه وعن الثانى بان المجموع اذا كان محالا لابد وان يكون احد اجزائه محالا اما
على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او فى نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء
الباقية فيكون احد الاجزاء محالا فى نفسه وكل جزء من المجموع ممكن فى نفسه الا كون الجملة غير متناهية فيكون
الجملة الغير المتناهية محالا وهو المط وعن الثالث بان الاعداد ليس فيها جملتان فى نفس الامر يطبقان
وكذا المعلومات والمقدورات فنختار انهما ينقطعان بانقطاع الوهم او انهما لا ينقطعان ولا يلزم
تساويهما فى نفس الامر بخلاف ما له وجود اما معا واما على سبيل التعاقب فان ترتبها ليس بمجرد اعتبار
الوهم قال الحكماء انا نمنع التسلسل فى امور لها وجود اجتماعى وترتيب اما وضعا كما فى سلسلة المقادير
او طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد النقض والحاصل تخصيص الدليل اما عندنا فبما دخل
تحت الوجود اما مجتمعة مترتبة كسلسلة العلل والمعلولات او لا كالنفوس واما متعاقبة كالحركات الفلكية
اى التسلسل بط بالبرهان التطبيقى فيما ذكر لا فى غيره فلا يرد الاعداد والمعلومات والمقدورات لان
ما دخل منها تحت الوجود متناه ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهى الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
اخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له داخل تحت الوجود واما عند الحكيم فيما يكون موجودة مجتمعة مترتبة اما وضعا
او طبعا فلا يرد الاعداد لكونها غير موجودة ولا الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا النفوس لكونها غير
مترتبة قوله لانه لا يكون علة لنفسه لان المفروض انه علة لجميع الاحاد ومن جملتها هذا الداخل فلو كان

علة

119

علة مستقلة للمجموع لكان علة لنفسه قوله ولا لعلله لان المفروض ان التسلسل من طرف العلل بان يفرض
من مبدأ معلول علة وتلك العلة معلول علة اخرى وهلم جرا فاذا فرض ان ذلك المعلول علة للباقى يكون علة
لعلته القريبة ولعلته البعيدة فيكون علة لعلله كما انه علة لنفسه وهو مح ويؤيده ما قال شارح المواقف واعلم
ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل لا متنازلة فى المعلولات قوله
بل واجبا لان الممتنع لا يكون علة للموجودات لما سبق ان الموجد يجب ان يكون موجودا قبل ايجاده
قوله بناء على ان جميع اجزاء الشئ غيره لكل الشئ لان ذلك الكل له جهة الوحدة ملاحظة فيه بخلاف الاجزاء
قوله وليست داخلة فيه لانه ليس فى ذلك المجموع غير تلك الاحاد حتى يصح ان يقال انه داخل قوله
على ذلك التقدير اى على تقدير ان يكون المؤثر كل واحد واحد قوله وفى هذا الوجه اى فى الوجه الثانى
الدال على ابطال التسلسل قوله وعن الثانى بتغيير المدعى قيل فى بيان تغيير المدعى ان يقال مجموع
الممكنات الواقعة اما فى سلسلة واحدة او سلاسل متعددة من حيث هو مجموع ممكن وكل ممكن فلابد
له من علة فعلته لا يجوز ان يكون نفسه ولا الداخل فيه فيكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات
على الوجه المذكور لا يكون ممكنا فيكون واجبا ويقطع السلسلة قوله اعنى ذاته اى فقط كما قررنا لك
فى بحث الوجود او ذاته مع صفاته كما ذهب اليه الاصفهانى قوله اعنى غيره اى غير ذاته سواء كان
ذلك الغير صفة من صفاته او لا او غير ذاته وصفاته كما صرح به الاصفهانى قوله انا قدسنا اى مر فى
بحث الوجود فى جواب احتجاج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته ان سبب وجوده هو العلة المغايرة
اعنى ذاته من حيث هى فلا يلزم التقدم كما فى ماهيات الممكنات وهذا الجواب الدافع للمعارضة انما هو
من طرف الجمهور واما على مذهب الحكيم والاشعرى فلا ورود لها حتى يحتاج الى الجواب قال الاصفهانى
والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فيسقط المعارضة قوله بطل ما قالوا ويمكن ان يجاب
عن البطلان بان قولكم وجود المؤثر مقدم على وجود اثره ان اردتم به ان المؤثر لابد ان يكون له وجود

مطلقا اي سواء كان ذلك الوجود هو الوجود المستفاد منه او لم يكن فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك تقدم ذاته
بوجوده على وجوده لجواز ان يكون ذلك الوجود هو الوجود المستفاد منه وان اردتم ان مفيد الوجود لا بد
ان يكون له وجود مغاير للوجود المستفاد منه متقدم عليه فهو ممنوع فان المفيد لوجود غيره يجب ان يكون كذلك
اما المفيد لوجود نفسه فكلا قوله والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا فان
الباري والفرق بينهما مشكل اذ له بحسب كل موجود غيره سلب ما يستحيل عليه لامتناع حمله عليه فهي ايضا
غير متناهية والحق ان يقال ان صفاته تعالى لما انقسمت الى تنزيهية اي سلبية وتسمى صفات الجلال
والى ثبوتية وتسمى صفات الاكرام وكانت الصفات السلبية غير متناهية كما ذكره الشارح ذكر منها في
هذا الباب سبع صفات لشهرتها في خمسة مباحث واخر الثبوتية الى الباب الثاني قوله لا تماثل حقيقته
غيرها اي ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهو
مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات
انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة قوله وايجابها
معطوف على كون وكلاهما دليل واحد للزوم الترجيح اي ايجاب حقيقة الله تعالى ما يختص بها دون ايجاب
غيرها من الحقايق ترجيح بلا مرجح اذ المفروض التساوي في الحقيقة قوله ولزم التسلسل اي ان لم يعد الموجب
الى الصفة الاولى والدور ان عاد قوله لان نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن ساير الحقايق كالالوهية
مثلا اقتضت الاختصاص بذاته بعد لذاتها اي لذات تلك الصفة وعينها لا لذاته تعالى حتى يلزم الترجيح ولا
لموجب ملاق حتى يلزم التسلسل والدور ولا لموجب مباين حتى يلزم الامكان وبهذا التقرير يظهر لك ما في
عبارة الشارح من الخبط قوله كالجنس يعني ان هذه الصفة كالجنس والمعلول لا كالفصل والعلة قوله
في كونه ذاتا اي ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة قوله وتردد في كونه جوهرا او عرضا
اي في تلك الخصوصيات على قياس ما مر في الوجود قوله لوجب ان يلزم بيان الملازمة انه لو لم يكن الذات

مشتركة

مشتركة بينهما لكان ذات كل شيء اما عين ماهيته او زايدا عليها فخالفا الذات غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد
في كون الشيء جوهرا او عرضا التردد في كون الذات ذاتا اما على الاول فظ واما على الثاني فلوجوب عدم
الجزم في كل خاص عند التردد في مخصصه يعني ما مر قوله في الذاتية قيل يرد عليهم قوله تعالى ليس كمثله
شيء اجيب بان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة قوله
وايضا انه خبير بفساد الوجوه الدالة على اشتراك الوجود فيكون الدليل الثاني فاسدا اما فساد الوجه
الاول منها فلانا لا نم الجزم بذات الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما يجزم باطلاق لفظ الوجود عليه واما
فساد الثاني فلجواز ان يكون مورد التقسيم مشتركا بالاشتراك اللفظي واما فساد الثالث فلانم ان مفهوم
العدم المطلق واحد بل هو متعدد بتعدد الذوات فلا يبطل الحصر العقلي لان معنى الحصر ان الشيء اما ان
يكون له ذات او مسلوب عنه تلك الذات قوله وعدم العروض لغيره عطف تفسير للتجرد لما عرفت ان التجرد
هو عدم العروض اي ذاته تعالى نفس الوجود والوجود مشترك بين كل الموجودات والامتياز بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير زايد عليه بل هو عينه والا افتقر الى موثر مباين فيكون ممكنا او ملاق هو ذاته فيتقدم م
ذاته على وجوده بالوجود او صفة من صفاته فندور وساير وجودات الممكنات عارضة لماهياتها وهذا
بط قطعا لانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته
مع انه قد سبق الجواب عنه في البحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الاول في استدلال
الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته وحاصله انا نختار ان سبب وجوده هو العلة المفارقة اعني ذاته
ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود الى آخر التقرير قال صاحب المواقف ولم يتحقق عندي هذا النقل
عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان
زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض للماهية او ليس
بزايد قوله للمجسمة وهم طايفة يقولون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك قوله

للكرامية وهم طايفة من المشبهة اصحاب ابى عبيد الله محمد بن كرام قال الكرمانى هو بتشديد الراء وفتح
الكاف وعليه الرواة وقيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء والمشبهة طايفة شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات قوله وفيه نظر لان لهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بحجم فالاولى ان يقال لو
كان الله تعالى فى جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والالوان والحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وكل ذلك محال فى حق الله تعالى لان وجوب الوجود ينافى هذه الامور كذا قال الاصفهانى قوله فيكون الواجب فى
جهة وخصصوه بجهة الفوق باتفاقهم ثم اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه مماس للعرش ومنهم من ذهب الى
انه مباين له بعد متناه ومنهم من ذهب الى انه بعد غير متناه قوله ينحصر فيما ذكرتم لجواز ان يكون مباينا
له فى الذات والحقيقة لا فى الجهة وايضا المنحصر كل موجودين هما غير مجردين لا مطلقا قوله كما هو مذهب السلف
قيل هذا اولى لانه عبودة والثانى عبادة والعبودة اولى لما يجى ان شاء الله تعالى واعلم انه تعالى كما انه ليس
بجسم ولا فى جهة ليس فى زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله
الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان ولا يعرف لهذا الحكم خلاف للعقلاء وان
كان مذهب المجسمة يجر اليه وكان المصنف تركه لهذا اما عند الحكيم فلان الزمان عنده مقدار حركة المحدد
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة لان الحركة تغير تدريجى فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا واما
عند المتكلم فلان الزمان عنده متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا وهذا معنى كونه تعالى موجودا
الان وفى الازل والابد لا انه واقع فى تلك الازمنة قوله فى نفى اتحاد الله تعالى بغيره قيل الاتحاد هو صيرورة
شيئين شيئا واحدا من غير استحالة ولا تركيب قوله فظاهر انهما لم يتحدا لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
قوله وفيه نظر اجيب عن هذا النظر بان عند انتفاء تشخصهما ان تشخص كل واحد منهما بتشخص آخر
فلا اتحاد وان تشخصا بتشخص واحد كان العرض الواحد قايما بمحلين وان تشخص احدهما دون

الآفى

121

الآفى او لم يتشخص احد منهما بعد لما مر انه بلا تشخص فساده ظ قوله واتحاده به فانهم قالوا اتحدت الاقانيم
الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت قوله وعن بعض المتصوفة ايضا
فانهم قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله تعالى وحده ويقولون لتلك
المرتبة مرتبة الفناء فى التوحيد والى هذه المرتبة يشير ما نقل عنهم من قولهم سبحانى ما اعظم شانى وليس فى
جبتى سوى الله وانا من اهوى ومن اهوى انا قوله والسمع قيل فيه بحث لان السمع من صفاته الحقيقية
التى يلزمها الاضافة لا من العارية عن الاضافة بل الحقيقية المحضة كالحيوة والسواد والبياض والوجود
قوله جايز اذ لا يلزم من تغيرها تغير فى ذاته كما لا يلزم من انتقال ما على اليمين الى الشمال تغير فى ذاتنا
قوله وان اردتم غيره فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه اجيب بان المراد بالانفعال امر لا ينفك تبدل
صفاته الحقيقية عنه فان تبدلها انما يكون بزوال صفة وحصول اخرى بعد ما لم يكن حاصلة فى ذاته
وحصول الصفة فى ذاته بعد ما لم يكن لا يتصور بدون انفعال ذاته عن تلك الصفة وقبوله اياها والانفعال
انما يكون من توابع المادة فيكون ذاته ماديا وهو مح قوله وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان الى آخره اجيب
بان هذا السوال بعينه مذكور فى الكتاب بعد ذلك بسطور وهو قوله وخلفه لما زال فيكون الكمال مطردا
ومع هذا يمكن ان يجاب عنه بان الصفة العاقبة ان لم يكن من الصفات الكمالية فظ وان كانت منها
فقبل زوال الصفة التى هى بدلها لا يكون ذاته موصوفا بها فيلزم خلو ذاته عن صفة كمالية فكان ح انه
ناقصا وهو مح قوله افتقرت الى قابلية اخرى لانها على تقدير عروضها للذات يكون صفة زايدة عليها
وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية قوله ويلزم التسلسل اى فى القابليات المحصورة بين حاصرين
وهو مح قوله وهو مح لان الحادث ما له اول والازل ما لا اول له فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين
وهو مح قوله واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا العكس قيل ان الحاجة اليه لبيان الموعود فى الكتاب
الاول بقوله والثانى اى الكبرى ببرهن فى الباب الاول من الكتاب الثانى لا لان يثبت بذلك انه تعالى

لايصح ان تتصف بالحوادث فانه اثبت ذلك بالقياس الخلفي المذكور قوله ولقايل ان تقول لما فرغ
من ذكر الوجوه الاربعة الدالة على عدم جواز التغير في الصفات ذكر على كل وجه منها اعتراضا اما الاعتراض
على الوجه الاول فيعلم من قوله انه تعالى لا ينفعل عن غيره الى قوله بانتراض الاقوى وتقريره ان تعالى
الله تعالى لا ينفعل عن غيره بل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفته بعد انتراض الاقوى ذاته وامتناع
الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع والانفعال الممتنع هو ان يكون متاثرا عن الغير واما على الثاني
فيعلم من قوله انه تعالى لا ينفعل عن غيره الى قوله مطرد او تقريره ان يقال ان قولكم كل ما يصح اتصافه تعالى
به فهو صفة كمال مسلم ويمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة
الزايلة خلف واما اذا كان فلا يلزم نقص فلم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة
بحال ووقت يتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا او محفوظا في
ضمن تلك الصفات المتعاقبة واما على الثالث فيعلم من قوله وامكان الاتصاف الى وتقريره ما ذكره الشارح
بقوله والجواب الى واما على الرابع فيعلم من قوله او مخصصه بوقت وحال لتعلق الارادة بها وتقريره ان يقال
يختار ان المقتضي لتلك الصفة الحادثة هو ذات الفاعل المختار والقول بالترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون
تعلق ارادة الله تعالى مختصة بوقت معين مرجحا هذا هو المسطور في كتب القوم وانما اطنبنا في هذا المقام
لان الشارح لم يعطه حقه بل كانه لم يطلع على مقصود المص حيث جعل قوله وامكان الاتصاف الى اشارة
الى جواب سوال مقدر قوله اجمع العقلاء يشير الى ان المتمسك في هذه الدعوى هو الاجماع واعترض عليه
بان التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد عند الحكماء انه تعالى لا يجوز ان يكون محلا
للاعراض لامتناع انفعال ذاته قوله فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج هذا على اطلاقه غير مستقيم
لان للكواكب لونا مثل حمرة المريخ وصفرة عطارد وكمودة القمر على ما يظهر في الخسوف مع انها ليست ذات
مزاج قوله مما اخترعه المص قال البخاري فيه نظر لان المذكور ليس من مخترعات المص بل هو من جملة

ادلة الحكماء على التوحيد ومسطور في كثير من كتبهم وفي بعض الكتب الكلامية ايضا منسوبا الى الحكماء وما
لا يكون مسطورا في الاشارات لا يلزم ان لا يكون من كلامهم وليس ايضا هذا اقوى مما ذكره المص قوله لان
الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية قلنا هب لكن يوجب التركيب في واجب الوجود لانه هو
المجتمع من وجوب الوجود والتعين وهو موجب لاستلزامه امكان واجب الوجود وهذا يكفينا وقال ايضا قدماء
المتكلمين اخره واذكر حجة الوحدة عن ذكر ساير الصفات لكونها مبنية على اثبات الصفات الالهية وهذا اولى
ومما يجب التنبيه له انه وقع لبعضهم في هذا المقام انه تعالى ماهية كلية نوعية نوعه منحصر في شخصه وهو ليس بسديد
لانه انما يصح ان لو كان للواجب ماهية نوعية وذا ينافي ما تقرر عندهم من ان تعين الواجب ليس عارضا
لماهيته بل هو نفس ذاته قوله لان جملة ما حدث من الحوادث الى قيل هذا البرهان قد تقدم في ابطال
التسلسل فما الفائدة في اعادته اجيب بان فائدة الاعادة التنبيه على عدم اختصاصه بمجتمع الاحاد كما ظن
بعضهم قال البخاري وليس قوله لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا اطبق بما مضى الى يومنا عبارة
جيدة لاشعارها بان التطبيق من طرف الازل على ما لا يخفى وهو غير ممكن اقول هذا الاشعار ممنوع واعلم ان
الفرق بين القسم الثاني والثالث هو لزوم اجتماع الحوادث في الثاني دون الثالث لان ارتفاع الشيء لا يجتمع
مع وجوده وايضا في الثاني الى يلزم من اعتبار الامور الغير المتناهية في طرف الابد وفي الثالث في طرف
الازل قوله لما بيناه من انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما يمنع وجوده في الازل
مع قوله فكذا يعتبر فيه امكان الاثر والاثر هنا ممتنع فيجوز تخلف العالم عن الموجب لامتناعه في الازل والحاصل
ان التخلف انما يمتنع اذا امكن وجود المعلول عند وجود علته التامة واما اذا امتنع وجوده عند وجودها فلا وفيه
نظر لان تخلف المعلول عن علته التامة مستحيل مطلقا لما مر من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة
نعم لا يجوز تخلف العلة التامة عند امتناع تحقق المعلول اما لتوقفها على ارتفاع مانع او وجود شرط لا انه يجوز
تحقق العلة مع تخلف المعلول قوله ولعل هذا المجيب نسي ما ذكرنا اقول مراد هذا المجيب ان يقول سلمنا امتناع

القسم الثاني في هو ان نتوقف تاثيره تعالى في العالم
على وجود شرط حادث والقسم الثالث هو ان يتوقف
تاثيره تعالى في العالم على ارتفاع شرط حادث ١٢

اي حاصل الاعتراض وهو وارد على ما هو
الدليل ١٢ م

العالم فى الازل لكن عند تحركه لان الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل لا عند سكونه ثم نقول سلمنا ان
امتناعه مطلقا لان الازلية مانعة عن وجود الاجسام مطلقا فى الازل لكن كان ينبغى ان يوجد العالم من
المؤثر الموجب عند زوال هذا المانع قبل وجوده ولو بيوم لامتناع التخلف وعدم المانع وهذا ظاهر ليس عليه
غبار النسيان **قوله** غير موجودة فيه نظر لان الحكماء ان ارادوا بكون احاد الحركة الفلكية غير موجودة انها
غير موجودة اصلا فممنوع وان ارادوا انها غير موجودة دفعة فمسلم لكن الزمان ايضا كذلك مع ان اجزاءه
توصف بالزيادة والنقصان واعلم ان البرهان المذكور انما يجرى عندهم فى الامور الموجودة المجتمعة
المترتبة كما هو حق يرد منهم استحالة القسم الثالث لا لكون الاحاد معدومة بل لكونها غير مجتمعة ولا يرد عليهم
النقض بالزمان لذلك **قوله** وفيه نظر يعرف بالتامل وهو ما قاله بعضهم من انه لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب
فى ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا انما يلزم ايجاد الموجود ان لو كان التاثير حال الوجود جزء
فى الاثر الموجود وليس كذلك بل نخ الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم الى بل فى الماهية من
حيث هى بان يوجدها لا من حيث انها موجودة او معدومة وان كان لا يخلو عن احدهما قيل فتاثير المؤثر
لا يخلو عن احدهما فيلزم المحذور واجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر او ان وجوده ولا محذور فى
ان يؤثر المؤثر فى الاثر زمان وجود الاثر او انه لان الاثر لا يتاخر عن المؤثر بالزمان بل هو معه بالزمان
ومتاخر بالذات **قوله** لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا وذلك لان رجحان احد طرفى
المنفعل بنفسه غير معقول ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء وترجيح الفاعل احد طرفى فعله معقول
ومن ثمه ترى جمعا يجوزونه وحاصله ان الترجيح جائز بخلاف الترجح **قوله** والحق فى ذلك اى فى الجواب
تشنيع على المص حيث جوز الترجيح بلا مرجح فى احد مقدورى القادر دون حدوث الحادث وتقريره انه لو
جاز ذلك لتعذر اثبات الارادة له تعالى فليس نخ احد المقدورين ترجيح بلا مرجح بل المرجح فى فعله هو ارادته
وفى صورتى الجايع والهارب لم يرجح كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم

اى حاصل الجواب

ان اجزاءه

الى ... احد

جزء

اى حاصل التشنيع

العلم لا يقتضى عدم الوقوع والحاصل ان الترجيح بدون المرجح غير جائز كان الترجح غير جائز هذا لكن الذى
يلوح من كلام المواقف وشارحه ان المراد من المرجح فى هذا البحث هو الداعى لا الارادة وح يجوز حمل عبارة
المص ههنا ايضا على هذا كيف والقول بتجويز الترجيح بلا مرجح اى ارادة وان كان مذهب بعض المتكلمين
يؤدى الى تعذر اثباتها له تعالى مع ان المص ممن يثبتها له تعالى فحملها على ما ذكرنا اولى وح يندفع
تشنيع الشارح نعم يرد على المص منع عدم المرجح بمعنى الداعى كيف وقد قيل اذا فرض تساوى طريقى الهارب
فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الايسر لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما يشاهد
فيمن يدور على عقبه والماء فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والماء فى الرغيف الواحد
فالامام الكاتبى ذكر فى شرح الملخص ان الحكماء يمنعون الابتداء باكل جانب من الرغيف دون ساير
جوانبه من غير مرجح يقتضى ذلك ويمنعون ايضا امكان وجود رغيف تتساوى جميع جوانبه فى القرب اليه
وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجايع وبين كل واحد من اجزائه
بعدا واحدا محال هذا كلامه فعلم ان فى الامثلة دواعيا ايضا كالارادة والفرق بينهما ان الداعى هو اعتقاد
النفع او ميل تابع له والارادة عندنا صفة مختصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فان طلب المرجح لاحد
المقدورين اذا كان هى الارادة فما المرجح فى تعلق الارادة به اجيب بان ترجيح الارادة احد المقدورين على الاخر
ليس لمرجح بل ذاتى للارادة **قوله** شرايط المكنة المراد بشرايط المكنة كل ما سوى تعلق الارادة والداعى
وحاصله التمكن من الفعل وشرايط المؤثرية جميعها مع تعلق الارادة والداعى وحاصله الوجود بالفعل
قوله وهذا لا ينافى كونه قادرا بالمعنى المذكور وهو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك على ما ذكره والحاصل ان المنافى
لكون الفاعل مختارا هو الوجوب الذاتى وههنا ليس كذلك لان الوجوب ليس لذاته تعالى بل بالنظر الى تعلق
الارادة فيكون الوجوب مع الاختيار وهو محقق للاختيار **قوله** وح لا يلزم الدور لان تعلق القدرة يكون
موقوفا على ثبوت المقدور فى علم القادر وثبوت المقدور فى الخارج يتوقف على تعلق القدرة **قوله**

اى يكف عنه على معنى انه لا يخرجه الى الوجود بل يبقيه على العدم لا ان يؤثر العدم ويفعل الترك ويكون اثرا مفعولا
للقادر كالوجود وح فلا استبعاد فى استناده الى الفاعل المختار وقيل فى الجواب لا نم ان الترك ليس مقدورا
للقادر قوله الترك نفى محض وعدم مستمر قلنا لا نم فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودى اعلم ان كونه تعالى
قادرا بمعنى ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى لان صدقها لا يقتضى
وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فاذن ليس يلزم من قولنا ان لم يشا لم يفعل انه لم يشا فلم يفعل فالبارى تعالى
وان استحال فى حقه مشية ان لا يفعل لكنه يصدق عليه انه لو شا ان لا يفعل لما فعل فلا جرم كان قادرا بهذا
المعنى وان كان موجبا ايضا والمتكلمون ذهبوا الى ان مشية الفعل غير لازمة كمشية عدمه فالشرطيتان عندهم
صادقتان كل منهما مركب من صادقين والحاصل ان القدرة عندهم عبارة عن انه يصح منه ايجاد العالم
وتركه وليس شى منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه واما الفلاسفة فانكروا القدرة بالمعنى
المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب زعما منهم انه الكمال التام والقدرة ايضا لكن مع
كذب مقدم الشرطية الثانية وذلك لا ينافى الايجاب قوله وقالت الفلاسفة المخالف لهذا الاصل اعنى
عموم قدرته تعالى للممكنات كلها كثير لكن المص اقتصر على ذكر اربع فرق منهم الاولى الفلاسفة الثانية المنجمة
وهم الصابئة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس الرابعة بعض المعتزلة وهو النظام والبلخى والجبائيان
قوله ان لا يقطع بعدم العلة لان الدوران هو الترتب على ما له صلوح العلية قوله والثلثة الاخيرة
مما يقطع فيها بالتخلف غير وارد اصلا بل يقطع فيها بامتناع التخلف لان المراد بجزء العلة جزؤها الاخير
وبشرطها ولازمها المتساوى بان لها قوله بمعنى موجب وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه
لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما الا انه يوهم ان يكون الشر غالبا فى فعله واما العدم

اللذن

124

الاذن من الشرع قوله مع كثرة ما فيها من الحكم من كونها اوسع المضلعات الباقية ولا يقع بينها فرج
وغيرها قوله ثم فان كونه مبدا لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفة الاضافة قوله
الوجه الرابع هو انه الح اى المدعى انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات والدليل عليه انه تعالى مجرد عن المادة
وما يتعلق بها وهذه صغرى القياس وقوله وهو ظ لانه لو كان ماديا لكان جسما او جسمانيا فيلزم افتقاره
ضرورة افتقار الجسم الى اجزائه والجسمانى الى محله وقوله وكل مجرد الخ كبراه وقوله لان كل مجرد الخ قياس اخر
لاثبات الكبرى وقوله لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده صغراه والدليل عليها ان المانع عن المعقولية
هو العلايق المادية المنافية للتعقل الذى هو الحضور عند المجرد والمجرد بمعزل عن العلايق وقوله وكل ما
يصح الخ كبراه ودليلها انه لا منافاة بين تعقله وتعقل قوله صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته اى لا نم
ان العلم عبارة عما ذكرتم بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم قوله وفيه نظر لان العلم سواء
كان صفة قايمة بذاته او لم يكن يقتضى تغاير الشى بنفسه لانه نسبة ولا شك انها تقتضى منتسبين متغايرين
كذا قيل وانت تعلم ان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة وكيفية ان ذات الشى باعتبار
صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير
يكفيها قوله وفيه النظر الاول وهو قوله لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضى
ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض قوله وقيل انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلى اى الجزئيات
المتغيرة ولا يعلمها على الوجه الجزئى وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك
الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد
اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات
العقول قيل فى الفرق بين ادراك الجزئيات على وجه كلى وبين ادراكها على وجه جزئى ان للجزئيات طبايع مخصوصة
بمخصصات فلها اعتباران من حيث هى طبايع ومن حيث هى متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث

هي طبايع هو على وجه كلي وتعقلها من حيث هي متخصصة هو على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير
بخلافها بالحيثية الثانية فالله تعالى عالم بالجزئيات بالمعنى الاول دون الثاني قوله الزماني اي الواقع في
الزمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فالله سبحانه وتعالى عندهم عالم بجميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان
العلم بها من هذه الحيثية متغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه يحيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها وما تتعلق بها من الاحوال كما مر انفا فلا يرد عليهم ما قيل انكم زعمتم ان العلم
التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط
وادعيتم ايضا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فانتم مع ادعائكم
الذكاء قد ناقض كلامكم فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتكم المذكورة علمه بها ايضا
لكنكم التجأتم في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم النقلية
الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية فظهر من هذا
التحقيق انه اذا حرر المبحث ارتفع النزاع لان مرادهم بقولهم لا يعلم الجزئي على الوجه الجزئي انه لا يعلمه بالعلم
الزماني لا انه لا يعلمه بخصوصه والمتكلمون ايضا قايلون به ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده فان ذلك
يقتضي كون العلم به واقعا في زمان تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا كان النزاع لفظيا فلا احتياج الى
الجواب والمسألة من المهمات واليه المرجع في حل الشبهات قوله قلنا في الجواب عنه وحاصله منع لزوم
التغير في الصفات بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اما اضافة محضة او صفة حقيقية ذات

اضافه

اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز وادراك المشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة
اليها قوله فغيره خارج عنه فيه بحث لان الكل متميز عن الجزء مع ان الجزء غير خارج عنه فالاولى ان يقال
لان كل ما هو متميز عن غيره فله حد وطرف به يتميز عن الغير فليس غير متناه قوله فمسلم في هذا التسليم
نظر لان الكل متميز عن غيره واقله جزؤه قوله غير معلوم وحاصله انه لا يعلم غير المتناهي اجمالا وذلك باطل
فان هذا العلم حاصل لاحدنا فكيف لا يحصل له ما هو معلوم لنا قال البخاري والصواب ان يمنع الصغرى
فان المتناهي وغير المتناهي متميزان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي قوله انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته
اعلم ان الناس اختلفوا في ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم او لا وعلى الاول هل علمه متحد بذاته او لا فهناك
ثلثة مذاهب الاول للجمهور وهو انه تعالى عالم بعلم هو غير ذاته الثاني للمعتزلة وهو انه عالم لا بعلم بل بالذات
وكذا في غيره من الصفات وهو المراد بقولهم صفاته عين ذاته الثالث للمشائين وهم اصحاب
ارسطو وسموا بذلك لانهم كانوا يمشون خلف ارسطو حين يخرج من بيته ويسمعون منه الحكمة حتى يصل
الى صفة المدرسة ومذهبهم انه تعالى عالم بعلم لكن علمه متحد بذاته فان قلت قولهم عالم لا بعلم مع ظهور بطلانه
قولنا اسود لا بسواد وايضا النصوص ناطقة بثبوت علمه تعالى كقوله عز وعلا ولا يحيطون بشيء من علمه
وكذا في ساير الصفات وايضا كيف يتصور كون صفة الشيء عين ذاته او متحدا بها مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة مغاير لصاحبه بالضرورة فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت قال
المنصور القاقاني في شرح المغني انهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق وانما ينفون العلم بمعنى الصفة الحقيقية
القايمة بذاته تعالى وتحقيق ذلك ان من علم امرا من الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم
وانه بديهي وتلك النسبة تسمى تعلقا عند المتكلمين ثم قالت المعتزلة ليس فيه تعالى الا امران الذات والعلم

كما هو مذهب المشائين

كما هو مذهب الجمهور

وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم وانه مغاير للذات لكنه اضافى فلا يلزم من ثبوته القدماء واما
الاشاعرة فيثبتون امورا ثلثة الذات القديمة وصفة قايمة بذاته وهى العلم والتعلق بين والفرق
بين المعنيين ان الثانى بمعنى المصدر الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن والاول بمعنى الاسم الذى
يعبر عنه بدانش والنصوص انما يكون رد القولهم ان لو كان المراد بها الصفة القايمة بذاته وهو لم لا
يجوز ان يكون المراد بها التعلق وهذا هو الجواب عن كل ما يدل على الصفة على ان العلم فى الاية المذكوره
بمعنى المعلوم كما يقال علم ابى حنيفة اى معلومه فعلى هذا يكون المراد من قولهم عالم بلا علم وذاته عين صفاته
نفى العلم بمعنى الصفة لا نفيه بمعنى التعلق وفيه بحث لان قولهم عالم بالذات ليس معناه انه عالم بالتعلق لانه
لا نزاع لاحد فى انه عالم بالتعلق بل الاولى فى الجواب ما ذكره السيد الفاضل فى شرح المواقف حيث قال ليس مع
ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهى عين الذات كما تخيل بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشيا عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشيا وظهورها عليه الى صفة يقوم به بل الاشيا بأسرها
منكشفة لديه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى ساير الصفات وعلى هذا
يكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات
مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها فلا يرد عليهم استبعاد كون الذات عين الصفات
ولا ترادفهما فتدبر فانه بحث نفيس قوله لكونه كلاما غير تام اراد بالكلام القول لا المصطلح قوله
لا التغاير الحقيقى يعنى ان البديهة فارقة بين القولين فى العقل لكن لا يلزم منه ان يكون البديهة فارقة
بينهما فى الخارج والبحث فيه كما اذا قلنا زيد وزيد الكاتب فان البديهة تفرق بين قولنا زيد وقولنا
زيد الكاتب فى العقل بمعنى ان مفهوم زيد منفردا غير مفهوم زيد الكاتب مركبا لكن لا يلزم منه ان يكون
الكاتب امرا موجودا فى الخارج مغايرا لزيد ومحل النزاع انما هو كون الصفات امورا موجودة فى الخارج

اى فيما قاله الشارح المذكور

مغايرة

مغايرة للذات قوله من اتحاد تلك الصور بذاته قيل فيه نظر لان المشايين ما قالوا العلم بالاتحاد
بل ذهبوا الى ان العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى فلا يكون قول المص وفساد الاتحاد اشارة
الى جواب سوال مقدر بل الى بيان ما ادعاه ثانيا وهو ان علمه تعالى غير متحد خلافا للمشايين قوله
قد سبق جوابه فى بحث العلل والمعلولات من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو
الوجود الخاص الذى يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالاخرى
قوله وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة الاقنوم الاصل قال الجوهرى الاقانيم الاصول الواحد اقنوم
واحسبها رومية قوله قدماء ثمانية وهى الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام
والبقاء قوله كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين او كما ذهب اليه ابو اسحق الاسفراينى من اثبات
صفة يوجب الاستغناء عن المكان هذا لكن فى كون الصفات عند الحنفية تسعة بحث لان ذلك انما يستقيم
ان لو كانوا قايلين بالبقاء والمفهوم من عبارة المواقف بل من عبارة المص الآتية ان المثبت للبقاء
هو الشيخ ومن تابعه دون الحنفية بل شارح المواقف صرح بان الحنفية اثبتوا صفة زايدة على السبع
المشهورة ولم ينقل على الثمانية وان عثر على نقل يدل على كونهم قايلين به فلا كلام قوله وهو اقنوم من
اقنومين اى المسيح اقنوم مركب من اقنومين احدهما لاهوتى اى مجرد وهو الكلمة والآخر ناسوتى اى عنصرى
وهو اللحم والدم والجزان ممتزجان امتزاج الماء والطين ////// واعلم ان النصارى وان اتفقوا على انه
واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية لكن اختلفوا فى امور فمذهب اليعقوبية ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الاله
هو المسيح ومنهم من قال الله تعالى فيهم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم ومذهب الملكانية اى
اصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ان كلا من الاقانيم اله وان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته وامتزجت امتزاج الخمر بالماء ثم صارت واحدا بدون الانقلاب وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومذهب النسطورية وهم اتباع نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمن مامون الخليفة

ان الله واحد والكلمة اتحدت بالمسيح لا بمعنى الانقلاب ولا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاشراق اى انها اشرقت
كاشراق الشمس على البلور فهو جوهر من جوهرين قديم وحادث قوله واجيب عنه بان ذاته تعالى اقتضى الح
وتحقيقه ان يقال ان اردتم باحتياجه فى ان يعلم ويقدر الى الغير احتياجه فى حصول العلم والقدرة لذاته تعالى
فهو ممنوع فان ذاته كافية فى اقتضائه لهما وان اردتم به احتياجه الى الغير الذى هو التعلق بالمعلوم وكذا فى
القدرة فمسلم لكن لا نم استحالته فانهما صفتان اضافيتان او صفتان حقيقيتان ذات اضافة وذاته
تعالى غير كافية فى حصول الاضافة وان اردتم غير هذين المعنيين فبينوه وههنا جواب آخر وهو منع الشرطية
بناء على ان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره قوله عناية فالارادة والعناية عندهم مترادفان قوله فيكون
تابعا للمعلوم قيل فيه بحث لانهم ان ارادوا بكون العلم تابعا للمعلوم انه تابع له مطلقا فمم وان ارادوا
انه تابع له فى الانفعالى فمم لكن كلامنا فى الفعلى فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا
واجيب عنه بان الاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم مطلقا والقدرة الى الطرفين فلا يكون شى
منهما مخصصا وان كان فعليا قوله فالقدرة غير الارادة وهو المط فيه بحث لان المط ليس ان القدرة
غير الارادة بل ان المرجح ليس هو القدرة ويمكن ان يقال ان مراد الشارح من قوله فالقدرة غير الارادة ان
القدرة غير مرجحة ذكرا للشى وارادة خاصته قوله باتصال فلكى اى اتصال حاصل فى الفلك والاتصال
هو اتحاد الكوكبين فى الدرجات والدقايق اما فى برج واحد واما فى برجين قوله وفيه نظر لان هذا الامتناع
امتناع بالغير وهو لا ينافى الامكان والممتنع انما هو انقلاب الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى قوله
لبساطتها فانها اذا كانت بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها متساوية قوله وفيه نظر لانه لم لا يجوز
ان يكون ذلك بسبب مادة كل فلك او صورته لان هيوليات الافلاك وصورها مختلفة او بسبب امور اخر
يعجز عقول البشر عن ادراكها قوله واجدا لان الجواب باختيار الشق الثانى المتروك ومنع لزوم الح
قوله وهو هم فان الارادة صفة موجبة للتعلق بالمراد لذاتها المخصوصة لا لغيرها من الصفات الأخر

وبها تترجح بعض الافعال على بعض من غير احتياج الى مرجح آخر لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى
الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب فى ذلك الجانب فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وح
فيلزم الايجاب وسلب الاختيار لانا نقول قد مر ان وجوب الشى بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه قوله كما فى
المتشابهات فان الدليل العقلى قام على امتناع اتصافه بها فصرف عن ظواهرها قوله وكونه عالما بالمسموعات
والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا بصيرا اعلم ان ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ علم بمتعلقاتها
فالسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات وكذا الحال فى الادراك بالباصرة واللامسة والذائقة والشامة
فعلى هذا يكون سمعه تعالى عبارة عن علم خاص بل وسمعنا ايضا وخالفه جمهور المتكلمين محتجين بانا اذا علمنا
شيئا كالسواد مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار فالسمع والبصر صفتان زائدتان على ذاته تعالى وانهما
بها مغايرتان للعلم لنا بالات جسمانية وفى المحصل اتفق المسلمون على انه سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت
الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن
المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم لانه لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس على هذا النمط لعدم
ورود النقل بها واظن ان هذا النزاع لفظى مبنى على اخذ المعانى فى تعريف العلم وعدم اخذه قوله والخلد
الخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الجرذ ان اعمى وهو الفار البرى كذا فى الصحاح قوله وكلامه عند
الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت اعلم ان المسلمين افترقوا فى هذه المسئلة فرقا اربعا الحنابلة والكرامية والمعتزلة
والاشاعرة وهذا الاختلاف نشا من قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له
فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه تعالى حادث فالحنابلة صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى والكرامية

قالوا بصحة القياس الثانى وقد حوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة جوزوا القياس الثانى ومنعوا
صغرى القياس الاول والاشاعرة بالعكس قوله في الاجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى
قوله وقال المص بل كلامه هو المعنى القايم بنفسه الخ اى ليس كلامه ما ذكر فقط بل كلامه ما ذكروا المعنى
القايم بالنفس ايضا وانما قلنا ذلك لان ما قالته المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول
هو الكلام حقيقة وبالذات وهو قديم قايم بذاته فان قلت لو كان كلام الله حقيقة في النفسى مجازا في اللفظى
لصح نفيه لانه من امارات المجاز مع ان الاجماع على خلافه وايضا التحدى والمعارضة انما وقع به لا بالنفسى وايضا
تعريف ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر يدل على ان الكلام هو اللفظ قلت ما وقع في عبارة
بعض المشايخ انه مجاز في اللفظى ليس معناه انه غير موضوع له بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم
للنفسى وتسمية اللفظى به انما هو باعتبار دلالته عليه فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية فالكلام في التحقيق اسم مشترك
بين النفسى واللفظى ومعنى كون الاول كلام الله انه صفة له ومعنى كون الثانى كلامه انه مخلوقه وحيث يوصف
بصفات القدم يراد به الاول وحيث يوصف بصفات الحدوث يراد به الثانى فلا يصح نفى كلامه تعالى عن
اللفظى ولا يقع التحدى الا في كلامه تعالى ولما كانت الاحكام الشرعية مستنبطة من اللفظى دون النفسى عرفه
الاصوليون بما ذكر فاندفع الثالث ايضا قوله لان الكذب نقص ولقايل ان يقول الحكم بان الكذب نقص
ان كان عقليا كان قولا بالحسن للاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور قوله في البقاء اعلم انهم
اختلفوا في انه هل لله تعالى صفة وجودية زايدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التى هى الحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض الاشاعرة بناء على انه لا دليل على ثبوت
صفة اخرى فيجب نفيه واثبت بعض من المتكلمين كالشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه صفات منها البقاء
وقالوا هو صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث قوله ونفاه القاضى

اى نفى

اى نفى كون البقاء صفة موجودة زايدة وقال البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثانى لا امر زايد عليه
قوله بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء فلا تسلسل اصلا فان قلت ان اردتم بذلك انه يجوز ان يكون البقاء
الثانى الذى هو صفة للبقاء الاول نفس البقاء الاول الذى هو موصوف فهو غير معقول لان الصفة غير الموصوف
وان اردتم به انه يجوز ان يكون بقاء البقاء بنفسه لا بغيره فهو باطل لانه اذا كان البقاء باقيا بنفسه والذات
باقيا به مفتقرا اليه في كونه باقيا انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال قلت نختار الثانى ونمنع احتياج
الذات اليه وما قيل من ان وجود الذات في الزمان الثانى معلل بالبقاء ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده
فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل
الاتفاق كذا في المواقف فثبت ان بقاء البقاء نفس البقاء بالمعنى المذكور والتحقيق ان كل وصف يلحق
الغير فهو زايد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا على نفسه مثلا كل مفهوم مغاير للبقاء فانه لا يكون باقيا
الا بانضمام امر زايد اليه اعنى مفهوم البقاء واما مفهوم البقاء على تقدير وجوده فهو باق بنفسه لا بامر
زايد ينضم اليه الا يرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو
مضى بذاته لا بقيام ضوء آخر به فلا يكون ثمة بقاء آخر اصلا كما لا ضوء آخر هنا اصلا ونقول كل ما تكرر نوعه
فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية كالبقاء فانه لو وجد لفرد منه
بقى والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا واذا كان اعتباريا ينقطع بانقطاع
الاعتبار فعلى الاول لا تسلسل اصلا وعلى الثانى التسلسل في الامور الاعتبارية وكذا الكلام في وجود الوجود
ووجوب الوجوب وقدم القدم وحدوث الحدوث وامكان الامكان وتعين التعين وغيره لك من
الانواع المتكررة سواء لا وجوابا فهذا اصل شامل لموارد متعددة فتامل واعتن بشانه واستعمله في
الجزئيات المندرجة تحته هذا لكن يرد على الثانى ان وجوب كون كل ما يكرر نوعه اعتباريا ينافى ان
البقاء صفة وجودية ثبوتية زايدة على الذات فلا يصح على مذهبه ان بقاء البقاء نفس البقاء قوله

ع
مدعى الشيخ الان مدعاه هى

لاكونه واجبا بالغير لان الصفة ليست عينه كما انها ليست غيره قوله وقال المصنف الاولى فى ذلك اتباع
السلف فى الايمان بها وانما كان هذا اولى من التاويل لان هذا عبودية والامعان فى الطلب حتى ينكشف
المراد منه الذى هو معنى التاويل عبادة والعبودية اقوى لانها الرضاء بما يفعل الرب والعبادة فعل ما
يرضى الرب وكذا العبودية لا تسقط فى العقبى والعبادة تسقط قوله وهذان الوجهان مبنيان على منع
المقدمة الممنوعة اما بناء الوجه الثانى عليها فظ واما بناء الوجه الاول فلان عدم وجدان الممكن
اصلا فى بعض الاوقات لاجل اتصافه بالامكان فيكون متعلق القدرة ايضا الامكان وقال الحلاشى
والبخارى قوله والتكوين هو التعلق الخ يصلح ان يكون جوابا عن الوجه الاول وبيانا لكون التكوين
حادثا وذلك بان يقال ما ذكرتم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين للقدرة لا على كونه صفة حقيقية قائمة
به تعالى لجواز ان يكون التكوين عبارة عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان متاخرا
عن وجود المخلوق فكان حادثا ورد الجواب بان ادعاء ان الحنفية قالوا القدرة موثرة فى صحة وجود المقدور
ليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور على معنى ان القدرة انما تتعلق بالشى
اذا كان ذلك الشى ممكن الوجود فى نفسه لا ممتنعه ولا تقتضى كون المقدور موجودا والتكوين يقتضيه فانه
موثر فى وجود المقدور قوله اى يحصل لنا الخ نعنى الانكشاف الحاصل للعباد وليس المراد بالانكشاف التفرقة
التى نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام اذ لا نزاع فى انتفائها عنه تعالى لكونها اما بالانطباع او الخروج
وكلاهما مشروط بما يمتنع عليه تعالى بل هو عبارة عن التفرقة الحاصلة لنا من حالة العلم بالشى قبل ان نراه و
بينها بعد ان نراه من غير الانطباع والخروج وهو معنى قوله من غير ارتسام او اتصال شعاع به وحصول مواجهة
والحاصل ان الزيادة الحاصلة فى الحالة الثانية التى هى الروية عائدة الى تاثير الحدقة فيما سواه تعالى واما
فى حقه تعالى فالى العلم التام الذى نسبته الى العلم قبل الروية كنسبة تلك الزيادة الى حالة قبلها وعبر اهل السنة
عن هذا العلم التام بالروية بالبصر بلا كيف اى من غير ارتسام واتصال شعاع ولا على جهة وثبوت مسافة وعلى هذا

ينبغى

ينبغى ان يحمل قول الشارح اى يحصل لنا علم الخ قوله ولقائل ان يقول ان موسى عليه السلام كان عن لسان سواله
قومه اعلم انهم اعترضوا على الوجه الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسال الروية بل تجوز بها عن العلم
الضرورى يعنى ان المسئول امر يعقد العلم الضرورى بوجوده تعالى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم سائغ تعالى صح
وهذا تاويل العلاف والجبائى واكثر البصريين الثانى انه لم يسال اراءة ذاته بل اراءة امارة دالة على
الساعة اى انظر الى علمك وامارتك وهذا تاويل الكعبى والبغداديين الثالث انه سالها لنفسه وان علم
استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع وهذه الوجوه الثلثة باجوبتها مذكورة فى المطولات الرابع انه انما صح
سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما نسبها الى نفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الاولى وهذا هو المذكور فى الشرح بقوله ولقائل الخ وهو تاويل الجاحظ ومتبعيه الخامس انه قد
لا يعلم امتناع الروية ولا يضر ذلك فى نبوته وهذا هو المذكور بقوله وان سلم ذلك واجيب عن الرابع بانه خلاف
الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم لان القوم ان كانوا مومنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الروية
ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى وعن الخامس وهو قوله وان سلم
ذلك اى كون السوال لنفسه لا لقومه لكن ذلك اى الجهل على تقدير عدم العلم بالاستحالة والعبث على تقدير العلم
ليس معصية بان النبى المصطفى المختار بالتكليم يكون فى معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة
المعتزلة وهو فى غاية الشناعة وبان السوال للتاكيد المذكور آنفا قوله لعدم حصول الروية دليل التعليق
على شرط ممكن قوله فان المذكور دليل لقوله لئلا يقال قوله وفيه نظر ويمكن ان يجاب عنه بان المعارض
العقلى انما يثبت كونه معارضا للآية اذا لم يرد عليه شئ وهو مم لما يجئ قوله ان لو جاز رويته وهو مم ويمكن
ان يجاب عنه بان المنع بعد اقامة الدليل عليه غير موجه نعم يرد ان الاستدلال بهذه الآية لا يستقيم عند الحنفية
لانه القول بالمفهوم قوله لانا نرى الطول والعرض ولهذا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
قوله اما الحدوث او الوجود اذ لا اشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان قلت لا نم ان لا اشترك بينهما

الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات
العامة قلت العلة الدالة على عدم كون المصحح هو الحدوث هى بعينها دالة على عدم كونه هو الامكان فلذا لم
نذكرا ونقول المراد بعلة صحة الروية متعلقها كما صرح به الامدى وهو ما يختص بالموجود والا لصح روية
المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح
شى منها متعلقا للروية وهذا الجواب هو المذكور فى المواقف قوله اذ العدم ماخوذ فى مفهوم الحدوث لانه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة ثابتة فلا
يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود قوله
وغيره لما سبق من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فان قلت هذا الدليل يقتضى ان يصح روية كل موجود
كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم قلت نعم وانما لا نرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد
رويتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رويتها واعترض عليه بانا لا نم ان الوجود مشترك كيف وقد
مر ان وجود كل شى نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان واجاب عنه الامدى بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون
الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق
الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولم يرتض بهذا الجواب صاحب المواقف فقال لا معنى للوجود
الا كون الشى له هوية وذلك امر مشترك بالضرورة فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شى عين حقيقته لم يرد به ان
مفهوم كون الشى ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشى حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى
بل اراد ان الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فالاتحاد
الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى المذكور وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتباينة

قوله

قوله من ان الامكان امر عدمى والصحة هى الامكان قوله فلان المختلفين وهما ههنا مصحح روية الجوهر
ومصحح روية العرض قد يشتركان فى اثر واحد وهو ههنا صحة الروية والحاصل انا لا نم وجوب كون مصحح
الروية مشتركا بين الجوهر والعرض بل يجوز ان يكون مصحح روية الجوهر مخالفا لمصحح روية العرض كخصوصية
الجوهر فى الجوهر وخصوصية العرض فى العرض وانما قلنا انه يجوز كون مصحح روية الجوهر مخالفا لمصحح روية
العرض مع اتحاد اثرهما بالنوع وهو الروية لان المختلفين وهما المصححان ههنا قد يكون اثر احدهما كروية
الجوهر مماثلا لاثر الاخر كروية العرض ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين فقول الشارح ويجوز تعليل
المتماثلين بعلتين مختلفتين وان لم يذكره المص من تتمة قوله فلان المختلفين الى ومنها قوله مع ان
ذاته تعالى اى مع ان الحصول فى ذاته تعالى غير قابلة لهما واذ قد بان ضعف هذا الدليل فالمعتمد فى اثبات
هذا المطلب هو الادلة السمعية وان اجيب عن هذه الاعتراضات فى المطولات فمن اراد الاطلاع عليها
فليرجع اليها قوله فى شى من الاوقات لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان
يفيد نقيضه ما يقابله فلا يراه شى من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الاخرة قوله نقيض لقولنا الى بدليل استعمال
كل من القولين فى تكذيب الاخر قوله صادق لانه كلام الصادق قوله واذا ثبت ذلك اى كذب قولنا
تدركه الابصار قوله اذ لا قايل بالفرق اى بين قولنا تدركه الابصار وبين قولنا تدركه بعض الابصار
لان الاولى مهملة وهى فى قوة الجزئية فاذا كذبت الاولى كذبت الثانية ويحتمل ان يكون المراد من قوله
اذ لا قايل بالفرق انه لا قايل بالمذهب الثالث لان القائلين بالروية قائلون بانه يراه كل احد والقائلون
بعدمها سلبوا الروية عن كل احد وليس منا من يقول بروية بعض دون بعض واذا ثبت كذب قولنا
تدركه الابصار لصدق نقيضه ثبت كذب تدركه بعض الابصار لانه اذا انتفت روية كل احد انتفت روية
البعض اذ لا قايل بالثالث والتحقيق ان المراد بافراد السالبة الكلية التى هى قوله تعالى لا تدركه الابصار
على تقرير المعتزلة ان كان من يدخل الجنة كما هو الظاهر لان عدم روية اهل النار متفق عليه فلا قايل بالفرق

اى المجهول والشهوة

يلوى

وهو القول برؤيته بعضهم دون بعض كما قررنا وان كان كل الناس مسلما او كافرا فايضا لا قايل
بالفرق لكن الفرق ح هو الاثبات للكل لان القائلين بها قايلون برؤيته بعض وهم اهل الجنة دون
بعض وهم اهل النار والقايلون بامتناعها قايلون بنفيها عن كل احد وليس معنا من يثبتها للكل
فتدبر هذا وفي قوله اذ لا قايل بالفرق على كل تقدير نظر لان استدلالهم بالاية مبني على انها سالبة
كلية واذا ثبت صدقها ثبت كذب نقيضها وهو الموجبة الجزئية فبسبب كذب قولنا تدركه بعض الابصار سواء
قيل بالفرق اولا قوله لا تدركه جميع الابصار وهو سلب العموم فيكون قوله تعالى لا تدركه الابصار سالبة
جزئية بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه كما كان قولنا لا تدركه كل الابصار كذلك فلا تناقض الموجبة
الجزئية لاجتماعهما على الصدق قوله وقوله تدركه مبتدا وقوله ممنوع خبره وكانه جواب سوال مقدر و
تقريره ان يقال اذا كان قوله تعالى لا تدركه الابصار سالبة جزئية وصدقها لا ينافي صدق الموجبة الجزئية
وهي قولنا تدركه بعض الابصار يكون قولا بالمذهب الثالث مع انه لا قايل به فاجاب بمنع عدم القايل
بالفرق وسنده ان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا اي انه لا نزاع لنا في عدم رؤيته ابصار الكفار وانما
النزاع في رؤية المومنين فبطل ما قلتم بانه ليس معنا من يقول برؤيته بعض دون بعض وانت قد عرفت
ان المذهب الثالث هو اثبات الرؤية لبعض اهل الجنة دون بعضهم على تقدير ان يراد بافراد السالبة
الكلية اهل الجنة واثباتها للكل على تقدير ان يراد بهم كل الناس وعلى كل تقدير لا وجه لمنع قولهم اذ لا قايل
بالفرق اصلا واما السند ففي غاية السقوط لان رؤيته بعض دون بعض ليس مذهبا ثالثا بل هو
عين مذهب اهل السنة قوله من جميع جوانبها اجيب بان حقيقة الادراك النيل والوصول يقال ادركت
الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل منه الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب
الى تلك الحقيقة قوله فلان هذه الاية اي قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير وما قبلها وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه وهو على كل شي وكيل

[illegible]

مسوق

مسوق للمدح فيكون نفي الابصار مدحا لان ايراد ما ليس بمدح فيما بين المدائح مستهجن كما يقال
فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس فكيف بكلامه تعالى قوله فيكون المراد عموم السلب
فيكون قوله تعالى لا تدركه الابصار سالبة كلية بان يعتبر اولا دخول النفي ثم ورود العموم المستفاد من اللام
عليه فلا يراه احد قوله وصدق السالبة الجزئية كانه جواب سوال مقدر تقريره ان يقال السالبة الجزئية
وهي قولنا لا تدركه بعض الابصار صادق بالاتفاق فكيف يصدق السالبة الكلية فاجاب بان صدق
السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية قوله وللقايل الخ جواب عن النظر في الجواب الثاني قوله
وفيه نظر اذ للمعتزلة ان يمنعوا كون الخلود في الاية بمعنى طول المدة فانه عندهم محمول على ظاهره واجيب عنه
بان كون الخلود للتابيد انما هو مبني على اصولهم وقد استدل اهل السنة على بطلانها قوله على طلب رؤيته
في الدنيا قال الامدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة جايزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون والحق الجواز لان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا
في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان ذكر صاحب
الكواشي في سورة النجم انه صلى الله عليه وسلم لم ير ربه ببصره بل راه بقلبه وقال في اخر هذا الكلام و
معتقد رؤية الله تعالى هنا بالعين لغير محمد صلى الله عليه وسلم غير مسلم هذا كلامه وهل يجوز ان يرى في
المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرويا وان لم تكن رؤية حقيقية كيف وقد حكيت عن كثير
من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لذاته قوله منقوض الخ
بابصار الله تعالى ذاته وايضا منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا
انطباع قوله ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا بل الله سبحانه وتعالى يوجد في العبد اختيارا او قدرة
وعند عدم المانع من الفعل يوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون القدرة والمقدور واقعين بقدرة

الله تعالى فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى احداثا ومقدورا للعبد كسبا والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا قوله بمجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد على تجويز اجتماع المؤثرين على اثر واحد قوله ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة انما خص مذهبهم
بالابطال لانه ينفي اضافة الفعل الى قدرة الله تعالى مطلقا بخلاف مذهب غيرهم اعلم انه قد ورد في الحديث
ان القدرية مجوس هذه الامة فان كان المراد بالامة امة الدعوة فالمراد بالقدرية المشركون وان كان المراد
به امة الاجابة فكل فرقة من اهل السنة والجبرية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال يذهب الى ان القدري
خصمه والحق ان القدري الذي نزل فيه قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر هو المشرك الذي ينكر القدر
ويقول بان الحوادث كلها حادثة بالكواكب واتصالاتها ويدل عليه قول الراوي ابي هريرة جاء مشركوا
قريش يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر الى آخر الحديث فان مذهبهم ذلك كذا ذكره
الامام في التفسير الكبير واما الفاضل التفتازاني فانه ذكر في التلويح ان المجوس قايلون بالهين احدهما
مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وهو مذهب المعتزلة
وايضا قايلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى
خالقا للشرور والقبايح مع انه لا يرضاها وهو مذهب الجبرية واهل السنة فبهذا الاعتبار ينسب القدر
كل من الطائفتين الى الاخرى هذا كلامه فالمعتزلة قدرية لنفيهم قدرة الله تعالى والجبرية واهل السنة
قدرية لاثباتهم له تعالى قوله وفيه نظر اي في الوجه الاول وتوضيحه ان المعتزلة يختارون الشق
الاول من الترديد ويقولون معنى الاختيار الخ وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم
الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة
فلا قال الاصفهاني اجيب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر
المعتزلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين فقط قوله وفيه نظر لان

البطؤ

البطؤ الخ اجيب بان المعتزلة قايلون بالجزء الذي لا يتجزى والقول به يوجب القول بكون البطؤ لتخلل
السكنات كما بيناه قوله وارد على الكل اي علينا وعليهم وحكى عن واحد من اذكياء المعتزلة انه كان
يقول لولا هذان السؤالان لتم لنا الدست اعترض على الوجه الاول بان وجوب الفعل لمجموع القدرة
والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا
حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه وعلى الثاني بان العلم تابع للمعلوم م
على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما
فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما كذا في شرح المواقف قوله اما ما يدل على الاول اي على ان الافعال غير واقعة بقدرة
العباد قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير
اعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان ما في هذه الآية الكريمة موصولة فرارا من ان يتموا بعموم الخلق لله تعالى
ويريدون انه تعالى خلقكم وخلق الاشياء التي تنحت منها الاصنام ويتعقبه الاشكال والصور غيره اي
تحت خلق الله تعالى قال صاحب الكشاف فان قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم
حيث اوقع خلقه وعملهم عليه جميعا قلت هذا كما يقال عمل النجار الباب والكرسي وعمل الصائغ السوار
والخلخال والمراد عمل اشكال هذه الاشياء وصورها دون جواهرها والاصنام جواهر واشكال فخالق جواهرها
الله تعالى وعاملوا اشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي التشكيل الذي
يريدونه هذا كلامه وهو صريح بان الاشكال والصور غير مخلوقة له تعالى وعلل حملها موصولة بان الله تعالى
احتج على الكفار بان العابد والمعبود جميعا خلق الله تعالى فكيف يعبد المخلوق المخلوق ولو قلت والله
خلقكم وخلق عملكم لم يكن محتجا عليهم بناء على ان معبودهم هو الجوهر دون الشكل وعملهم هو الشكل دون

الجوهر وبان قوله تعالى ما تعملون ترجمة عن قوله ما تنحتون وما في ما تنحتون موصولة لا محالة فهنا فلا
يعدل بها عن اختها ولو جعلت موصولة واريد وما تعملونه من اعمالكم لورد الالزام ان هذا واما اهل الحق فانهم
ذهبوا الى ان ما مصدرية والمعنى انه تعالى عم جميع الاشياء بانها مخلوقة له اى الله خلقكم وعملكم وقال القاضي
البيضاوي ان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى
تمسك اصحابنا على خلق الاعمال وقال صاحب الانتصاف تتعين حملها على المصدرية اذ لم يعبدوا
الاصنام من حيث هي حجارة عارية عن الصورة ولولا ما نحتوا اجرامها ما عبدوها بل عبدوها باعتبار
اشكالها وهي عملهم فعلى الحقيقة انما عبدوا اعمالهم واجاب عما ذكره صاحب الكشاف ان المراد عمل اشكالها بانه
مخالف للظاهر واحتياج الى حذف مضاف اى وما تعملون شكله وهو موضع لبس وعن الوجه الاول
ان المعبود اذا كان في الحقيقة عملهم يصح احتجاجه تعالى عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق لله تعالى
فكيف يعبد المخلوق المخلوق وعن الوجه الثاني انا نحمل الاولى ايضا على المصدرية وهم في الحقيقة عبدوا
نحتهم لانها قبل النحت لم تعبد فالمطابقة والاحتجاج من التعليل حاصلان فان قلت هل يجوز ان يكون موصولة
على راى اصحابنا ايضا قلت نعم قال القاضي اى وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم
ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي والعدد جعل من
خلقه تعالى ايضا وحاصله ان كسب الشكل وان كان لهم لكن خلقه له تعالى وقال التفتازاني او هو لكم على
ان ما موصولة وشمل الافعال ايضا كما شمل الجواهر لان الاختلاف بيننا وبين المعتزلة انما وقع في الحاصل
بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا لا المعنى المصدري
الذي هو الايجاد والايقاع وتحقيقه ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قايم به كما اذا
قام فحصل له هيئة القيام او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري كاحداث الحركة وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو

المعنى

المعنى الحاصل من المصدر كالقيام والحركة والاختلاف انما هو في الثاني لا الاول لان الاول امر اعتباري
لا وجود له في الخارج حتى يحتاج الى موجد كما ذكر في التوضيح والتلويح واستدل عليه بانه لو كان موجودا
لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاع آخر والتقدير ان الايقاعات
امور موجودة وتتسلسل واذا عرفت ان النزاع في الحاصل بالمصدر فيكون المراد بما تعملون على تقدير
كون ما موصولة الشكل ايضا كما انه المراد بالعمل على تقدير كونها مصدرية فيكون محل النزاع واحدا قوله
واما ما يدل على الثاني وهو ان الافعال غير متعلقة بمشية العباد واجيب عن تلك الايات التي تمسك بها
المعتزلة بعد المعارضة بان اضافة الافعال في تلك الايات الى العباد من حيث انهم مظاهر لها لا من حيث
انهم مصادر لها واعلم ان الايات التي اوردوها من الجانبين يمتنع ان تتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها
لعدم وقوفنا على المراد بها قوله وتعود المحذورات بان يقال اذا لم يكن للعبد في ذلك التصميم مدخل
اصلا كانت افعاله بمنزلة حركات الجمادات وقبح التكليف والوعد والوعيد والمدح والذم وايضا اما ان
يكون للعبد استبداد بادخال شيء في الوجود اولا والاول تسليم لقول المعتزلة والثاني يوجب ان يكون تصميم
العزم ايضا واقعا بقدرة الله تعالى مخلوقا له ولا يكون للعبد فيه مدخل اصلا فيلزم الجبر المحض لا التوسط فان
قيل ذلك التصميم واقع بقدرة الله تعالى وتصميم آخر قلنا فينقل الكلام الى ذلك التصميم الآخر ونقول ما قلنا
فان عادوا اعدنا ولزم التسلسل في جانب العلة وهو محال بالاتفاق والفاضل الاصفهاني قال في تحقيق هذا الموضع
ان الفعل الواقع من العبد واقع بقدرة الله تعالى وقدرة من العبد حاصلة عقيب التصميم لكنها بايجاده تعالى
وجعلها بحيث يكون لها مدخل في الفعل لا بان يكون الحيثية لذاتها بل هي بخلقه تعالى على هذا الوجه فان جميع
الممكنات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة واسباب وبعضها بها لا بان يكون الوسايط والاسباب
لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله بحيث يكون لها مدخل فيكون الافعال
الصادرة من العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث يكون

انها مدخل في الفعل وفيه ما فيه لان كون تلك القدرة بتلك الحيثية اذا كان بخلق الله تعالى فلا يكون للعبد
مدخل في ايجاد ذلك الفعل ولزم ما لزم وتحقيق الكلام في هذا المقام ما نقله البخاري في شرحه للطوالع
من كلام بعض المحققين واختاره التفتازاني في تلويحه وخلاصته انه لا شك ان بعض افعال الحيوان
لا شعور له به كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها
مما له قصد الى صدوره ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعًا
للتسلسل ولا شك ان عند وجود الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب البعيدة ويعلم
انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد
وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا غير صحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب
كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقال القاضي برهان الدين في وارادة هو
ترجيحه الحق عندي ان اختيار العبد اختيار انفعالي وهو مانع للجبر لحصول الاختيار وللقدر لكونه انفعا ليا
وانت خبير بان سلوك طريقة السلف بقطع المقال والله اعلم بكيفية الحال قوله انكر السلف على المناظرين
كما روي عن بعضهم انه قال اذا ذكر القدر فامسكوا وعن علي رضي الله عنه لما سئل عن القدر لا تلجه فانه بحر
عميق فسئل ثانيا فقال لا تسلكه فانه طريق وعر وانما انكروا لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحها
او القول بالتشريك قوله فهو مريد لها لما سبق من ان اختصاص حدوث الفعل بوقت دون آخر لا يمكن ان
يكون الا للارادة فالله تعالى مريد لجميع الكائنات والصغرى غير مسلمة عند المعتزلة لانه تعالى غير موجد لافعال
العباد عندهم قوله فامتنع وجود ايمانه قيل اذا امتنع وجود ايمانه فكيف يجوز تكليفه بالممتنع وبما
ليس في وسعه أجيب بان هذا النوع من الممتنع اي الذي امتنع لغيره جاز ان يكلف به انما النزاع في
الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واعترض عليه بانه في كونه عبثا كالممتنع لذاته بل جوابه ان الله تعالى يعلم
انه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فلا يكون ايمانه ممتنعًا والا

لزم الجهل على الله تعالى اعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق
ارادته او اخباره بعدمه والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان يمان
وترك الكبائر واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وجواز التكليف به فرع تصوره
المرتبة الوسطى ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا نجوزه
نحن وان لم يقع للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه
يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب نصب للدليل في غير محل النزاع كذا في المواقف
قوله فكما في الوجه الاول يعينه بان يقال لما ثبت بهذه الوجوه ان الكفر غير مراد وهو من جملة الكائنات
فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات قوله اذ لا يلزم من وجود اللازم وهو الامر بدون الملزوم وهو
الارادة قوله والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى دون المقضي هذا جواب المص واعترض عليه بان قائلا
اذا قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد به رضاه بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى
تلك الصفة وهو المقضي فالجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه
الحيثية كفر قوله وايضا رضاء العباد هذا الجواب زيادة من طرف الشارح واعترض عليه بان معنى
قولنا يجب الرضا بقضاء الله تعالى انه يجب رضاء العباد بقضاء الله لا انه يجب رضاء المعبود بقضاء
نفسه فانه لا يجب عليه شيء عند الاشاعرة قوله وفيه نظر فان الكفر منصوب لكونه مفعولا به للرضى وهو
ظ وايضا لو كان المراد بالرضى هنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول على عباده أجيب عنهما اما عن الاول
فبانا لا نم ان الكفر مفعول به للرضى وانما يكون كذلك لو لم يكن المراد من الرضا ارادة الثواب في حق العباد
واما اذا كان فلا بل يكون منصوبا بنزع الخافض واما عن الثاني فبان المص ذكر ان المراد من الرضا
من الله تعالى اما ارادة الثواب او ترك الاعتراض على سبيل منع الخلو واللازم منه وجوب كون المراد منه
في الآية احدهما وح جاز ان يكون ارادة الثواب على التعيين فلا يرد النظر قوله وقال الكماني في شرح

القضاء والقدر الغرض من ايراد هذا الكلام مهنا ان يعلم ان الخير والشر عند الحكماء ايضا مراد ان
لله تعالى لكن الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين
في ذواتها واحوالها وعند الفلاسفة القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود وهو
المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال
ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم قوله او الخير فيه غالب فالموجود
عندهم منحصر في هذين القسمين واما باقي الاقسام العقلية وهو ان يكون الخير والشر فيه متساويين
او يكون الشر غالبا فيه او يكون شرا محضا فهو غير موجود لانا اذا تاملنا احوال العالم وجدنا الخير غالبا
على الشر قيل لم لم يخلق القسم الثاني بريا عن الشر اجيب بانه لو تجرد عن الشر لكان هو القسم الاول
وفيه نظر ولانه لو امكن ان يكون النار مثلا احسن مما هي عليه لكان مقتضى الجود الالهي ان يكون العدم
البخل ذكر حجة الاسلام رحمه الله في بعض تصانيفه لمن يقول بالفاعل المختار ان يقول لا يمكن ان يوجد
العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه ممكن نافى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان
علم ولم يفعل مع القدرة عليه ناقض جوده الشامل لجميع الموجودات واستحسنه الشيخ الكامل محي الدين
المغربي هذا كلامه قوله وقد ظهر في مسئلة خلق الافعال وهي المسئلة الاولى قوله وفيه نظر قيل وجه
النظر انه يقال لم لا يجوز ان يكون الوجوب لاقتضاء الذات اياه كالاحراق للنار فانه واجب عليها مع
انه ليس بحكم حاكم بل باقتضاء الذات اياه قوله وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة من انه لا
قبح بالنسبة الى الله تعالى وايضا هو مبني على ان الحسن والقبح عقليان وقد عرفت فساده قوله لا تعلل

بالاغراض

135

بالاغراض الغرض هو غاية فعل الفاعل بالاختيار وهو اخص من الغاية المطلقة كذا ذكره البخاري
قوله فهو عين الدعوى اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون
عنه بالعبث فلا يحد بكم نفعا وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوايد والمنافع وافعاله تعالى
محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا
مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع
لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من
الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والحكمة دون الغرض والعلة الغائية لان
الغرض والعلة الغائية ما يترتب على الطلب وهو منزه عنه دون الغاية والحكمة قوله قالت المعتزلة الغرض
من تكليف العباد بالطاعات التعريض لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب هذه المسئلة جواب سؤال يرد عليهم
وتقريره انكم اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى
لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة فاجابوا بان الغرض الخ قوله قبيح على الله تعالى اي عقلا الا ترى ان
السلطان اذا امر بذال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا او فضلا
واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا انزل وقام بين يديه معظما له و
مكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة
الدراية فالله سبحانه وتعالى لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملايكته
المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به قوله فلا يقبح منه
فيجوز ان يتفضل بالتعظيم بالثواب من غير ان يستحق التعظيم قوله احتج منكروا التكليف بوجهين قال
الجرجاني هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسئلة بل هو حكاية ادلة نفاة التكليف قوله فما يعوض لهما اي في شيء
يظهر ذلك الشيء لكل واحد من الشخصين قوله فثبت ان الانسان محتاج الى النبي وهو المطلوب النبي

لغة قيل من النبأ لانبائه عن الله تعالى فهو فعيل مهموز لكنه يخفف ويدغم وقيل من النبوة وهو الارتفاع يقال
تنبى فلان اذا ارتفع لعلو شانه وقيل هو من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واصطلاحا عند
اهل السنة من قال الله تعالى له ارسلتك او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد بل الله
يختص برحمته من يشاء من عباده وهذا بناء على الفاعل المختار واما الفلاسفة فقالوا هو من اجتمع فيه خواص
ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه الثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية القابلة
للصور الثالثة ان يشاهد الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى اليهم قوله مقرون بالتحدي
اي الدعوى بان يقول للامة ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل من تحديت فلانا اذا باريته في فعل
ونازعته الغلبة كذا في الصحاح والمراد بالمقارنة ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل اما مقارنة
لها او متاخرة عنها فان قيل قيد المقارنة يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء كتكلم
عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني وكشق بطن رسولنا صلى الله عليه وسلم وغسل قلبه و
تظليل الغمام وتسليم الحجر والمدر اجيب بان تلك الخوارق كرامات والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة
الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا هذا في المتقدم واما المتاخر فاما بزمان يسير وهو دال على الصدق بخلاف
المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما بزمان طويل مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
فحصل فاتفقوا على انه معجزة دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل هو اخباره عن الغيب
فيكون مقارنا وقيل حصول الموعود به فيكون المعجز متاخرا عن الدعوى قوله مع عدم المعارضة اي
يعجز عن امثاله البشر ليتميز عن سائر غرائب اثار النفوس قوله وذلك هو النهاية فيه اي في التحدي و
ذلك مبني على ان الاعجاز يتعلق بما دون السورة كما قال ارباب الاصول قوله فعلم ان القران معجز
اعلم انهم بعد الاتفاق على انه معجز اختلفوا في وجه الاعجاز فمنهم من قال وجه الاعجاز هو انه عز سلطانه صرف
المتحدين لمعارضة القران عن الاتيان بمثله بمشيئته لا انها لم تكن مقدورا عليها فيما بينهم في نفس الامر

ومنهم

ومنهم من قال وروده على اسلوب مبتدا مباين لاساليب كلامهم في خطبهم واشعارهم لاسيما في مطالع
السور ومقاطع الاي مثل يؤمنون يعلمون ومنهم من قال سلامته عن التناقض ومنهم من قال الاشتمال
على الغيوب ورد السكاكي كلا من هذه الاقوال في مفتاحه فليرجع اليه لمن اراد الاطلاع عليه ومنهم من
يقول وجهه امر من جنس البلاغة والفصاحة وعليه ارباب المعاني قوله وكان كما اخبر فانه روي ان
هرقل وكسرى تقاتلا فكانت الغلبة لكسرى وكان هوى المسلمين ان يغلب النصارى لانهم اهل الكتاب وكان
هوى المشركين ان يغلب المجوس فاخبر الله تعالى بان الروم سيغلبون بعد كونهم مغلوبين فانكر ذلك المشركون
فتراهن على ذلك ابو بكر رضي الله عنه وامية بن خلف لعنه الله فكان الامر فيه على ما اخبر الله تعالى قوله هم بنو
حنيفة بفتح الحاء ابو حي من العرب وهو حنيفة بن لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل كذا في الصحاح
قوله صفين بكسر الصاد والفاء وتشديد الفاء موضع بالشام قوله وفيه نظر اي في الوجه الاخير لان
اصحاب معاوية بعضهم كانوا من المخاطبين بقوله تعالى ستدعون والمدعو اليهم لا بد وان يكونوا غيرهم
قوله وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذلك القدر لانها كانت سنتين واربعة اشهر وقيل ثلثة
اشهر وتسع ليال لابي بكر وعشر سنين ونصفا وقيل خمسة اشهر وواحدا وعشرين يوما لعمر وثنتي
عشرة سنة الا ليالي لعثمان وخمس سنين وقيل الا ثلثة اشهر وقيل الا اشهر لعلي والمذكور في المصابيح
في كتاب الفتن عن سفينة انه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة ثلثون سنة ثم يكون ملكا
ثم يقول سفينة امسك خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشرة وعثمان اثني عشرة وعلي ستة اي يقول
سفينة لراويه حماد استاد ابي حنيفة امسك اي الحساب كذا في شرح وفي اخر امسك امر مخاطب لا بعينه
اي احفظ او عد وسيذكر المص ما يخالف هذه الروايات وقد تمت بعلي رضوان الله عليهم اجمعين
اقتدوا باللذين على صيغة التثنية في النسخ التي رايناها فان قلت هذا ليس باخبار بل انشاء
فلا يجوز عده من الاخبارات قلت وان كان انشاء للاقتداء الا انه اخبار عن بقاء الشيخين بعده

وكان كما اخبر فانهما بقيا بعده هذا الكن في كون حكاية عباس والنجاشي من الاخبار عن المغيبات
المستقبلة نظر بل هي من الاخبار عن المغيبات الماضية فتامل قوله نعى للناس النعي خبر الموت نعاه
نعاه نعيا ونعيانا بالضم وكذلك النعي على فعيل كذا في الصحاح قوله في كتاب الملاحم هو جمع الملحمة وهي
الوقعة العظيمة في الفتنة قوله عن نابه بغداد النابة المصيبة واحدة نوائب الدهر قوله بغايط اي بغاير
من الارض قال الجوهري اصل الغايط المطمئن من الارض الواسع قوله بنو قنطوراء هي اسم امراة
من الكنعانيين تزوجها ابرهيم الخليل صلوات الرحمن عليه لما ماتت سارة وفي الحديث الترك بنو قنطوراء
وقال زين العرب كانت قنطوراء جارية لابرهيم عليه السلام ومعنى اخذ الفرقة الاولى باذناب البقر انهم
ياخذون طريق الدرب طلبا لخلاص انفسهم ومواشيهم ويهيمون في البوادي فيهلكون او معناه يستغلون
بالزراعة ويعرضون عن المقاتلة ويتبعون البقر للحرث والفرقة التي تاخذ لانفسها اي الامان من الترك
ويهلكوا هي المستعصم بالله ومن معه من اهل بغداد من علمائهم واعيانهم اذ خرجوا طالبين الامان
فقتلوا عن آخرهم والفرقة الثالثة هي الغازية غزت الترك قبل ظهورهم على اهل الاسلام فاستشهد
معظمهم فلم ينج الا شرذمة قليلة جرحى وكانت هذه الواقعة في صفر سنة ست وخمسين وستمائة وانما
سما النبي صلى الله عليه وسلم بغداد ببصرة لان بغداد موضعا خارجا عنه قريبا من بابه يدعى بباب البصرة
فسمى بغداد باسم بعضها او لان بغداد لم تبن في عهده عليه السلام على هذه الهيئة بل كانت قرية منسوبة
الى بصرة محسوبة من اعمالها قوله عن نار بصرى بضم الباء وهي مدينة حوران والاضافة لادنى الملابسة
اي نار ظهر ضوؤها ببصرى قوله تضيء اعناق الابل ببصرى اي تعلوا النار وتضيء الجو بحيث يصل
ضوؤها الى بصرى ويظهر بها اعناق الابل في سواد الليل قوله في ارض الحجاز اي خرجت منها وقربت
بالمدينة واشتعلت حتى احرقت اكثر بنيان المدينة ولبثت نحوا من خمسين يوما تتقد وكانت ترمي
بالاحجار المحماة المحمرة كالجمر من بطن الوادي وقد بقيت اثارها بعد في تلك الصحاري وكان ذلك في

رمضان

رمضان سنة اربع وخمسين وستماية قوله هضباتها الهضبة الجبل المنبسط على وجه الارض
والجمع هَضْب وهِضَب وهِضاب كذا في الصحاح ولم يذكر الهضبات في الجموع قوله من اقاصيص
الاولين الاقاصيص جمع اقصاص جمع قصص بالفتح بمعنى المقصوص قوله ركوة وهي ما يتخذ من
الجلد لشرب الماء قوله فثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزة هذا كله في بيان
الصغرى واما الكبرى وهي ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي فلان المعجزة تدل على تصديق
الله تعالى اياه الخ قوله مصاقع الخطبا خطيب مصقع بكسر الميم اي بليغ من صقع الديك اذا صاح
قوله والا يلزم التكليف بما لا يطاق اي ان لم يحسن الاستفاع به عند الحاجة يلزم الخ قوله مندوحة
اي غنى وهي مصدر على وزن مفعولة قوله والا لزم الكذب اي ان لم يمنع لزم الكذب على الله تعالى لانه
لو كان في شريعة موسى عليه السلام ما يدل على الدوام ثم لم يبق دايما كان كذبا والكذب على الله محال
اتفاقا وايضا لو نص على التابيد ولم يتابد ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهو ايضا باطل
اتفاقا ويلزم ح جواز نسخ شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانه باطل عندكم قوله وفي هذا الجواب الاخير نظر
وجوابه في غاية الظهور بعد ما ثبت انه خاتم الانبياء عليهم السلام بالادلة السمعية قوله محمول على
ترك الاولى لا امتثال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة من
النبي في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة
فالمراد بترك الاولى الموجب للعفو والمغفرة ترك الاولى اللازم منه فوات مصلحة او حصول مضرة مما
يتعلق بالمصالح الدنيوية كتدبير حرب وغيره لا مطلقا وقيل في الجواب عن الاولى انه تلطف في الخطاب
على طريقة قولك رايت رحمك الله وغفر لك والا فلا عتاب بعد العفو وعن الثانية انه قبل النبوة لجواز
ان يصدر عنه صغيرة او ان اصدرهما متقدمة على الاولى او انه نسب اليه ذنب قومه والمعنى ليغفر

لاجلك ما تقدم من ذنب متكم وما تاخر منه واستغفر لذنب متكم وتاب الله على امته النبي قوله على سبيل
الفرض اى لو كان هذا نبي كما تقولون لما افل قوله سقايته وهي المشربة التي يستقى بها قوله فهذا غاية اى غاب ٢٢ كان هو
ما يقال في هذا الموضع والذي ارتضاه صاحب الكشاف هو ان اهل زمن داود عليه السلام كان يسال
بعضهم بعضا ان ينزل له عن امراته ليتزوجها اذا اعجبته وكان ذلك مباحا فاتفق ان وقعت عين داود
عليه السلام على امراة أوريا فساله النزول عنها فاستحى ان يرده فنزل عنها وتزوجها وهي ام سليمان عليه
السلام فعوتب قوله وفيه نظر لانا لا نم ان الكفر لو جاز عليهم لوقع اذ لاحد ان يقول يجوز ان يجوز عليهم ولم
يقع بل هو المراد من العصمة على الصحيح كما سياتي في الدرس الاتي قوله الى ما في تفضيل الانبياء قيل لا نزاع
في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية ومنهم من قال البشر
افضل من الملائكة لا مطلقا بل بالتفصيل وهو ان خواص البشر افضل من الملائكة مطلقا وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر وعوام البشر من عوام الملائكة بشرط الايمان قوله وفيه نظر لان اصحابنا ادعوا
تفضيل جميع الانبياء والجواب التسليمي يبطل هذه الدعوى وجوابه ان الجواب التسليمي لا يلزم ان يكون
معتقدهم بل انما هو على سبيل ارخاء العنان قوله والافات النظرية كالمغالطات وانواع الخطا
الفكري قوله والافات العملية كالاستغراق في اللذات الجسمانية والاشتغال بها قوله في كرامات
الاولياء الاولياء جمع ولي وله معنيان احدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من تولى الله امره قال الله
تعالى وهو يتولى الصالحين فلا يكله الى نفسه لحظة والثاني فعيل بمعنى فاعل وهو الذي يتولى
عبادة الله وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير ان يتخللها عصيان والظاهر ان الكرامة و
الولاية مختلفان بحسب المفهوم وان اتحدا بحسب الذات قوله فان الولاية هي الولي وهو القرب يقال
منه وليه يليه بالكسر فيهما وهو شاذ قال سيبويه الولاية بالفتح المصدر وبالكسر الاسم مثل الامارة و
النقابة لانه اسم لما توليته وقمت به فاذا ارادوا المصدر فتحوا والكرم نقيض اللوم وقد كرم بالضم

فهو

فهو كريم والتكريم والاكرام بمعنى والاسم منه الكرامة كذا في الصحاح فعلم انهما مختلفان بحسب المفهوم لان
الولاية اسم للتقرب منه تعالى الذي تولاه الولي والكرامة اسم للتكريم القائم به باعطائه تعالى اياه لكنهما
متحدان بحسب الخارج لان الكرامة في الاصطلاح لا توجد بدون الولاية وبالعكس قوله فان احضار
عرش بلقيس في طرفة عين من سبا الى الشام وبينهما مسيرة شهر وقال الحدثي مسيرة شهرين قوله
وهم ما كانوا من الانبياء والا لما جاز لهم اخفاء النبوة مع انهم كانوا مجتهدين في الاخفاء لقوله تعالى حكاية
عنهم ولا يشعرن بكم احدا واجاب المنكر عن التفصيل للثلثة بان الاولى كانت معجزة لسليمان عليه السلام
والثانية لزكريا او ارهاصا لعيسى عليهما السلام والثالثة لمن كان نبيا في زمانهم او قبلهم وفيه نظر اما
اولا فلانه خلاف الظاهر فلا يقدم عليه منصف واما ثانيا فلانها ما كانت مقارنة لدعوى النبوة وهي
شرط المعجزة قوله سوى البحث الثامن استثناء من قوله وساير السمعيات اى المذكور في هذا الباب
كله من السمعيات الا البحث الثامن الذي هو في الاسماء الشرعية اى المستعملة في الشرع فانه ليس من
السمعيات بل هو في الفاظ مستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر قوله الاول في
اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان
فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض قوله جائزة اى عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن
عندهم المعدوم شيء فاذا اعدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان تعاد وعندنا ينتفي بالكلية
مع امكان الاعادة قوله خلافا للحكماء فانهم منكرون للمعاد الجسماني والكرامية وابي الحسين من المعتزلة
فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة
الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة قوله يمكن ارتفاعه صفة لغير قوله بالنظر الى ذاته متعلق بنفي يمكن قوله
كذلك اى ممتنع الوجود بالنظر الى الغير وممكنه بالنظر الى ذاته قوله اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني
امتناع وجوده الاول اجيب بان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب ذاته وحقيقته

بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فيستلزم الوجود ان امكانا ووجوبا وامتناعا لا يقال
الحكم على المعدوم بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره و
الامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لا ما قيل من ان الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون
متناقضا لان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة
الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوع عليه بل لان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع على الشي
لا يستدعي تميزه وثبوته في الخارج **قوله** صح ما ذكرنا من ان الامكان حاصل **قوله** وفيه نظر لانهم لم يقولوا
الحكم على الشي مطلقا يقتضي وجود المحكوم عليه بل بالامر الوجودي والحكم بعدم الحكم وبالمعدوم والممتنع
والمقابل ليس حكما بامر وجودي وجوابه منع كون الحكم بهذه الاحكام وجوديا **قوله** وايضا قولكم الى ليس عدم صح
له تعلق بالنظر بل هو جواب اخر **قوله** فالحاصل اي حاصل الجواب عن الوجه الاول **قوله** لا يستلزم كونه
اي كون ذلك الوقت مبتدا **قوله** فان كون الشي وهو الوقت وهو المراد بالشي الثاني والمعاد والحاصل
ان اعادة وقت المعدوم لا يستلزم كون ذلك الوقت مبتدا لما ذكر في الشرح واذا لم يكن ذلك الوقت المعاد
مبتدا لا يلزم من اعادة المعدوم في ذلك الوقت كون ذلك المعدوم مبتدا فان المعدوم انما يكون مبتدا
اذا اوجد في وقت مبتدا غير معاد وليس فليس هذا ما ذكره بعضهم ويمكن ان يقال ان الضمير في كونه للمعدوم
المعاد لا للوقت وح يكون معنى كلام المص ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كون ذلك المعدوم مبتدا حتى
يلزم كونه مبتدا ومعادا معا وانما يكون مبتدا اذا لم يكن مسبوقا بحدوث اما اذا كان مسبوقا به فيكون
معادا لا مبتدا **قوله** وفيه نظر لان ذلك الاعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وحاصله انه يجب في
اعادة الشي بعينه اعادة جميع عوارضه والجواب ان اللازم في اعادة الشي بعينه اعادة عوارضه المشخصة
وكونه غير مسبوق بحدوث ليس من عوارضه المشخصة كالوقت ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان

غير الموجود

غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير انما هو بحسب الذهن دون الخارج ويحكى انه
وقع هذا البحث للشيخ مع بعض تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له الشيخ ان كان الامر على ما تزعم
فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان باحثك وانت ايضا غير من كان باحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق
واعترف بعدم التغاير في الواقع **قوله** في حشر الاجسام اعلم ان الحكماء اثبتوا النفس الناطقة واكثر
اهل الاسلام نفوها فعلى هذا الاقسام الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة احدها ان المعاد ليس الا
للنفس وهو مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها ان المعاد ليس الا للبدن وهو مذهب اكثر المتكلمين
النافين للنفس الناطقة وثالثها ان المعاد لهما وهو مذهب المحققين الجامعين بين الشريعة الحقة والحكمة
كالحليمي والغزالي والراغب فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع و
العاصي والمثاب والمعاقب والبدن بمنزلة الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا ورابعها ان
المعاد منتف عنهما وهو قول القدماء من الفلاسفة فانهم قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان عدمت
النفس واعادة المعدوم عندهم مح والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد
احدهما صح فساد البنية فيمكن المعاد وللناس في اثبات المعاد البدني قولان احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق
ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم يجمعها ويرد الحيوة اليها والمص يريد ان يثبت هذا
القول الثاني فقال اجمع المليون الى اخر تقريره ولو قلنا بان الاجزاء عدمت جاز اعادتها ايضا
لما عرفت من جواز اعادة المعدوم **قوله** انه صلى الله عليه وسلم وانما خصه صلى الله عليه وسلم لان الانبياء
المتقدمين بعضهم ساكت عن حال المعاد وبعضهم على انه للروح واما القران ففيه كلاهما اما
الروحاني فكقوله علت كلمته فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين واما الجسماني فاكثر من ان يحصى

فان قيل دلالة الالفاظ غير قطعية فلا يمكن القطع بها قلنا لما ثبت بالتواتر تصريح رسولنا صلى الله عليه وسلم بظواهر امثال هذه الالفاظ حصل القطع قوله هي الباقية من اول عمر الانسان الى قيل هي اجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى الآخر قوله ويعاد في الماكول منه قيل انه غير لازم بل يعاد في الماكول منه ان كان من اجزائه الاصلية والا فلا يعاد فيه ايضا قوله ان يكون لذات الآخرة كذلك كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا الآية ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسما قوله لان التفريق ايضا هلاك اي كالاعدام وذلك لان الهلاك خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي هو عبارة عن التفريق ايضا خروج عنها فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله لانه تعلق النفس في هذا العالم ببدن بعد ان فارق بدنا آخر اعلم ان التعلق ببدن آخر بعد المفارقة عن بدن ليس بلازم بل يجوز ان تتعلق ببدن وان تتعلق بغيره وتحقيقه ان اهل التناسخ من الحكماء قالوا انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي لم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها في القوة بل كلها حصل لها بالفعل واما الناقصة فانها تتردد في الابدان الانسانية ويسمى نسخا وقيل ربما نزلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من بدن انسان الى بدن حيوان يناسبه كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المنازلة واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع الصفات وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها كذا في المواقف قوله وكلاهما محالان اما الاول فلاستحالة كون المط بالطبع متروكا بالطبع واما الثاني فلان القسر لا يدوم

قوله هو

قوله هو الفلك الثامن عند المتقدمين انما قال عند المتقدمين لان العرش عند المتأخرين هو الفلك التاسع كما مر والثامن هو الكرسي وح يكون الجنة فوق الكرسي وتحت العرش لكن هذا يخالف لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى لانه يدل على ان الجنة في السماء السابعة ان ثبت ان السدرة فيها قوله او بدنها المؤلف من الاجزاء الاصلية بعد تبددها على ما فيه من الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان المعاد ما هو قوله فلكين مركوزين الاولى كرتين مركوزتين قوله وفيه نظر وهو استلزام ذلك كون المحدد غير محدد قوله وفيه نظر اي في كون المراد من الآية التساوي في الماهية وهذا النظر انما يرد على ارادته لا على المص لان عبارته يحتملها الا انا نقول المراد مثل عرضهما والشراح غير شارحنا هذا على ان معنى قوله المراد مثل عرضهما ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في المقدار ولا توقف لذلك على فناء السموات والارض لجواز ان يكون فوق السموات السبع فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه كما صرح به الشارح ايضا عند قوله بل الاولى الخ قوله يساوي عرض كل واحد منهما وح لا ينبغي الدلالة على العظمة قوله ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده يعني هذا الذي ذكر من تعذيب الكافر المعاند في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما البالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلايل الحق فعند الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري واليه ذهب المص معذور وعذابه منقطع وكيف يكلف بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واما صاحب المواقف فقد شدد النكير على هذا المذهب حيث قال واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ومعلوم قطعا ان كفار عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق قوله موقوف على هذه المقدمة وهي قوله ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحرك

ولا يمنع مع ما سفرع عليها قوله مولفة من العناصر الاربعة ضرورة والا لم يكن اعادة للبدن الذي كان بل
يكون احداثا لبدن آخر قوله فينعدم عند انقسام محلها ولا يلزم الانقسام قوله ومبنى على سريان القوة
في محلها وان لم يكن محلها مركبا من الجواهر الفردة قوله لكن لا نم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان لم
لا يجوز ان يكون المراد به قوما معينين فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة عنهم قوله او في الازمان لانه لو قت
مخصوص فان يوم القيمة يوم ذو مواطن كثيرة فيغ بعضها لا تنفع الشفاعة وتنفع في بعضها قوله لانه لا يلينا
خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص قال الامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما
ادعوه والجواب عنها اجمالا ان يقال دلايلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات مقول قول الامام
ودلايلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله والا لم يكن الاحياء مرتين اي ان لم يكن في القبر حيوة وموت
لم يكن الاحياء مرتين والتالي باطل بالاية فالمقدم مثله فان قيل لو كان الامر على هذا لكان الله تعالى احياهم
ثلث مرات احدها حيوة لا موت قبلها وهي حيوة الدنيا وثانيتها حيوة قبلها وبعدها موت وهي حيوة
القبر وثالثها حيوة لا موت بعدها وهي حيوة الآخرة اجيب بان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه
بالاتفاق وقيل المراد بالاحياءين الاحياء في القبر بعد الاماتة في الدنيا والاحياء للحشر بعد الاماتة في القبر
وهذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى
على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتين
ما ذكروا بالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة
الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى كل من التفسيرين تثبت الحيوة في القبور واما حمل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الاماتة الثانية على الاماتة الطارية وحمل الاحياءين

141

على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون
بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطف وبانه قول شاذ من المفسرين والمعتمد قول الاكثرين قوله
احتج المخالف وهو بعض المعتزلة والروافض قوله وليس المراد وصف الموت اي ليس المراد بقوله تعالى
الا الموتة الاولى وصف الموت حتى يكون معناه لا ينقطع نعيم اهل الجنة كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموتة الاولى
وكيف يحمل على الوصف وان الله تعالى احيى كثيرا من الناس واماتهم ثانيا في زمن موسى عليه السلام كما دل
عليه قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا الى قوله فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وفي زمن عيسى عليه السلام كما حكى
الله تعالى عنه بقوله واحيي الموتى باذن الله ولو كان المراد بالموتة الاولى هو وصف الموت لزم وقوع الكذب
في كلامه تعالى فوجب حمل الآية على الجنس وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها
نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا وقيل ان قوله الا الموتة الاولى تاكيد لعدم موتهم
في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها هذا ثم ان المخالف قال انما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول
ودليل مخالفتها له انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا
مسائلة والقول بها مع عدم المشاهدة باطل وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها
وحواصلها وابلغ منه من احرق وذري اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا
نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة واجيب عن الصورة الاولى بانه لا بعد في رد الحيوة الى بعض
اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسائلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا كما في صاحب السكتة
وعن الاخيرين بان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان يعاد
الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في قدرة
الله تعالى والحق ان من تفكر في عجايب مخلوقاته وغرايب مصنوعاته من الاجرام العلوية وتدبيرها والاجسام

السفلية وتدبيرها والبحار وما فيها والقفار وما عليها علم ان حكمته في كل شيء كاملة وقدرته على كل شيء
شاملة ولا يخطر بباله استبعاد عذاب القبر وامثاله فضلا عن الاستحالة اللهم بحق انبيائك المرسلين و
اوليائك المقربين الذين نا هوا في مدارج جبروتك وتحيروا في معرفة ملكوتك كما هديتنا الى الايمان بما جاء به
رسولنا وحبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم فاجعل خاتمتنا عليه ولا تجعل للشيطان سبيلا اليه **قوله** في الاسماء
الشرعية اى المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمعرفة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها
وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية **قوله** عند الاشاعرة اعلم ان المذاهب في الايمان ثمانية
وضبطها ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وذلك
اما معرفة او تصديق اما الاول فاما بالله وهو مذهب جهم بن صفوان واما بالله وبما جاءت به الرسل
اجمالا وهو مذهب بعض الفقهاء واما الثاني فهو مذهب الاشاعرة ووافقهم على ذلك ابن الراوندي من المعتزلة
واما فعل الجوارح فقط واما فعل اللسان وهو الكلمتان وهو مذهب الكرامية او فعل غير اللسان وهو العمل ملوم
بالطاعات المطلقة وهو مذهب الخوارج او المفروضة وهو مذهب الجبائيين واكثر المعتزلة البصرية واما
فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده وهو مذهب طائفة ويروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه
او جميع الجوارح وهو مذهب بعض السلف كابن مجاهد واصحاب الحديث كلهم فالايمان عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان فالحاصل من فعل القلب فقط ثلثة مذاهب ومن فعل الجوارح فقط ايضا
ثلثة ومن فعلهما مذهبان فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها **قوله** لما خاطب الله العرب بلسانهم
وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في
الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والركوع وامثالها لها
ولاشتهر اشتهار نظايرها بل كان هو بذلك اولى فوجب ان يكون في الشرع ايضا عبارة عن التصديق كما
هو في اللغة **قوله** عطف امتثال الواجبات على الايمان قبيل العمل جزء من مفهوم الايمان والجزء مغاير للكل

فلا

فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اقصى ما في الباب انه يلزم المغايرة وهم
ايضا قائلون بها اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار بلا فائدة والى هذا الجواب اشار
الشارح بقوله لكان هذا تكرارا بلا فائدة ولم يقل والعطف مشعر بالمغايرة واذا كان العمل خارجا ثبت ان
الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق او المعرفة والثاني باطل لانه
خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فثبت الاول **قوله** وهو ايضا خلاف الاصل اجيب
بالتسليم لكن لم قلتم ان تاويلكم اولى من تاويلنا لا بد له من دليل فان استدلالكم لا يتم الا به **قوله**
الايمان بضع وسبعون شعبة البضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى
التسع كذا في الصحاح **قوله** وفيه نظر هذا النظر وارد على قول المص لان الطاعة الذي عده اخل فيه وفاقا
وتقريره انا لا نم ان الطاعة الذي عده اخل فيه اتفاقا بل هي داخلة عند ابي هذيل وغيره كما قرره الشارح ح
والجواب ان معنى قوله عده اخل فيه وفاقا يحتمل ان يكون نفي الاتفاق وان يكون اتفاق النفي والاعتراض
مبني على الثاني فتدبر والله اعلم واسد الموفق والمص لم يذكر الكفر لان الايمان لما علم كان الكفر خلافه
فهو عندنا عبارة عن التكذيب لعلي في بعض ما علم مجيئه ضرورة وانما عد بعض الالفاظ والافعال كفرا
لانه يدل على تكذيب الباطن وعند كل طايفة مقابل لما فسره الايمان **قوله** احتراز عن كل الامة فان
كل الامة ليس شخصا واحدا من الاشخاص وينتقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي
خلافة الرسول في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة **قوله** ولم يوجب اكثر الخوارج وبهذا
المذكورة في المتن والشرح اربعة وبعضهم وهو الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة على
انه واجب عقلا وسمعا معا وبعضهم على انه يجب عند الامن دون الفتنة وبعضهم على عكسه فهذه
ثلثة اخر **قوله** والمرج الاختلاط والاضطراب وهو بالتحريك من قولهم مرج الخاتم في الاصابع اذا
قلق وانما يسكن لاجل الهرج ازدواجا **قوله** قيا ساعلى التمكين اى تمكين الله تعالى العبد من امتثال

المذكور صار المذاهب سبع

طاعته قوله فلا يصح القياس الفقهى وهو قياس جوبى وهو وجوب اللطف على جوبى آخر وهو وجوب
التمكين قوله لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوى اجيب بان الاصل فى كل كلام ان
يحمل على الحقيقة اللغوية ولهذا كان قوله تعالى اقم الصلوة دليل وجوب الصلوة الشرعية لا الدعاء واذا
كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة ذوى رياسة عامة فى الدين والدنيا يكون المراد بالذين امنوا وعملوا
الصالحات وبقوله تعالى وليمكنن لهم هم الخلفاء ولا يقدح فيه كون هذا الوصف موجودا فى غيرهم قوله
فان النبى صلى الله عليه وسلم قد دعاهم بعد ذلك الى غزوات كثيرة اجيب بمنع دعواهم فان المخلفين لم
يدعوا الى محاربة فى حيوته صلى الله عليه وسلم فيكون الداعى من كان قبل على رضى الله عنه وبعد محمد صلى
الله عليه وسلم قوله فقالت عائشة مروا ابا بكر والجواب ان الآمر هو الرسول وكون عائشة هى
الآمرة كذب ومخالف لما هو المشهور وكذا قولهم لكن تاخره وصلوة النبى بهم دال على عزله فانه قد
روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبى صلى الله عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف ابى
بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف فى سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو عن ابيه انه
قال لما ثقل النبى عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلى بالناس وربما خرج النبى بعدما
دخل ابو بكر فى الصلوة فصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة
فى سفر وروى البخارى باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلى بهم فى مرض موته حتى
اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلوة فكشف النبى ستر الحجرة ينظر الينا وهو قايم كان
وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نظير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبى خارج
الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفى فى يومه وفى رواية وارخى الحجاب فلم
يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخارى باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه صلى الله عليه
وسلم امر ابا بكر ان يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم

من نفسه

من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلى بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابى بكر
اى بتكبيره فهو انما كان فى وقت آخر والجواب عن قولهم سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبى صلى الله عليه وسلم استخلف
عليا على المدينة فى غزوة تبوك وما عزله ان الخلافة فى الاهل فى الحيوة لا تقتضى الخلافة فى الامة بعد الوفاة
قوله سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة فى زمان عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء قلنا لا يجوز للامام
اخفاء الامامة تقية عن الفتنة الا يرى انه رضى الله عنه لم يتق الفتنة مع معاوية لعلمه بانها حقه وابو بكر
رضى الله عنه ايضا لم يترك دعوى الامامة عند الفتنة لعلمه بانها له وانكار اكابر الصحابة امامته مع تسليم
على رضى الله عنهما هم ولو سلم فغير معتبر وقولهم النزاع كان لاجل قريش فى غاية السقوط اذ لو كان كذلك
لنازعهم ساير الصحابة بعين ما ذكروا من ان لكل من احاد الامة ان لا يرضى بالظلم قوله واما بيان
الوجه الرابع وهو قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا قال الحديثى
العضوض هو الذى يكون فيه ظلم على الرعية كانه يعضهم ومدة الخلافة على ما ذكره المص مخالفة لما
نقلناه من كتب الحديث فى تقرير معجز النبى صلى الله عليه وسلم قوله واجاب عنه الشيعة قال الحديثى
الامامة من فروع الدين فلا يمنع اثباتها بخبر واحد وايضا ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر المولى
وخبر الطير ليس ولى من هذا وقال صاحب المواقف هم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما
يخالفه الاحاد تحكما قوله وقالت الشيعة على هذا الجواب الخ فيه نظر لانه ان اراد ان منع عموم النصرة
فى قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله مكابرة فليس كذلك بل اثبات عمومها مكابرة وان اراد فى
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولى ببعض فالمص ما منع عمومها فيه حتى يكون ذلك
منع مكابرة واما جواز حمل الجمع على الواحد المعظم فلا ينافى كونه على خلاف الاصل واما ان قوله وهم
راكعون ليس كلاما مستانفا فمحل نظر فان الامام فى نهاية العقول منع تعينه للحالية وبين باربعة
اوجه انه للاستيناف من اراد ذلك فليراجع الى هناك كذا ذكره البخارى وايضا اذا جعل حالا من

اى الشارح

فاعل يوتون لامن الذين آمنوا على ما قاله الشارح بكون اداء الزكوة في اثناء الصلوة وهو محل الهها
او لكمالها واذا كان للاستيناف فلا يلزم ارتكاب المجاز ولا التكرار لان الركوع محمول على معناه الحقيقي
ومعنى الآية على ما صرح به الحديث ان من صفتهم اقام الصلوة وايتاء الزكوة ومن صفتهم الركوع
والسجود والجواب عن قولهم ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه منع صحة الحديث
كيف وقد طعن فيه بعضهم كابن ابي داود وابي حاتم وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم فهو من
الاحاد قوله فيلزم ان يكون على خليفة للنبي والجواب انه لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه
كما مر ولا يلزم دوامه بعد وفاته بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولو سلم عموم المنازل كلها كان عاما
مخصوصا خص منه البعض وهو الاخوة النسبية والنبوة كما اعترف به فلا يكون حجة قطعية
قوله فيلزم الدور ورده البخاري بان الاشاعرة ما ابطلوا ادلة الشيعة على وجوب عصمة الامام
بامامة ابي بكر بل بمنع مقدمات ادلتهم كما مر قوله فلانه لو كان كذلك اي لو ورد نص في شان ابي بكر
لما توقف في امر الخلافة على البيعة لان التوقف عليها مع وجود النص معصية وجوابه منع توقفه ولئن
سلم فكما لم يوجد نص جلي على خلافته فكذلك لم يوجد في حق علي رضي الله عنهما والا لمنع به غيره عنها
وكيف يتصور ان يوجد لم يحتج به عليهم وهم بين قوم لا يعصون خبر الواحد ولو زعم زاعم انه فعل
ذلك فلم يقبلوه كان منكرا للضرورة وبهذا يندفع ما قالوا على جواب الوجه الخامس ويندفع ايضا
بان التنصيص وان كان اقوى واتم في ازالة الفتنة لكنه معارض بان التفويض اليهم يحتمل ان
يكون لنيل مثوبة الاجتهاد في طلب من يستعد للامامة والبيعة معه قوله واما النص المروي عن
عايشة وهو قولها مروا ابا بكر فليصل والاعتراض عليه قيل انه يجوز ان يكون هذا كلامها لرعاية ابيها لا لحديثه
عليه السلام ولو سلم ففي روايتها خلل لنقصان عقلها واجيب عن الاول ان رعاية ابيها بدون امر منه
صلى الله عليه وسلم ليس لايقا بمنصبها بل الآمر هو النبي صلى الله عليه وسلم كما مر وعن الثاني بانه عليه السلام

قال

قال في حقها موفقة وخذوا شطر دينكم من هذه الحميرا وغير ذلك فلا نقصان عقل كيف واحاديثها
المروية عنها كثيرة تلقاها اهل الحديث بالقبول ولم ينكر اجتهادها احد من الفحول قوله لانه روى الواحدي
الى قيل عليه ان الواحدي كان على مذهب الشيعة فلا يكون قوله حجة علينا ولا سند المنع الاجماع وما
قلناه هو قول المفسرين وما اعتمد عليه علماء الحق واليقين قال صاحب المواقف اعلم ان مسئلة الافضلية
لا مطمع فيها في الجزم واليقين وليست مما يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن والنصوص المذكورة من
الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما
اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك ونفوض ما هو الحق فيه الى الله تعالى هذا كلامه وهو الحق
جعلنا الله ممن اتبع الهدى وبالرسول والصالحين اقتدى قوله واما الحديث الثاني فهو صحيح
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
والمراد بكهول اهل الجنة الكهولة قبل دخولها والا فلا كهل فيها والجواب عنه ان هذا الحديث مذكور في المصابيح
من الحسان فكيف يمنع صحته قوله وهو ان الحديث الاول ايضا غير صحيح وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر والجواب انه لا يلزم من
عدم ايراده في المصابيح عدم صحته فقد اورده صاحب المواقف وغيره ولو كان موضوعا او منكرا
لما اورده قوله المد ربع الصاع قال الجوهري المد بالضم مكيال وهو رطل وثلث رطل عند اهل
الحجاز ورطلان عند اهل العراق فالصاع خمسة ارطال وثلث رطل عند الحجازيين وثمانية ارطال عند
العراقيين والرطل نصف منا والمنا بالتخفيف والقصر وهو افصح من المن اربعون استارا والاستار
بكسر الهمزة اربعة مثاقيل ونصف مثقال فالمن مائة وثمانون مثقالا والمثقال عشرون قيراطا
والقيراط خمس شعيرات والشعيرة ستة خرادل والخردل اثنى عشر فلسا والفلس ست فتيلات

والقبيل ست نقيرات والنقير ثمان قطميرات والقطمير اثنى عشر ذرة ويروى مدّ احدهم بفتح الميم وهى
الغاية من قولهم لا يبلغ فلان مدّ فلان اى لا يلحق غايته **قوله** والنصيف نصفه اى النصيف لغة
فى النصف كالعشير فى العشر وقيل النصيف ايضا مكيال دون المد وقيل نصف المد قال فى الصحاح
النصيف نصف الشىء والنصيف مكيال واستشهد ببيت وبهذا الحديث على المعنى الثانى والرواية
المشهورة عن ابى سعيد الخدرى لا تسبوا اصحابى ولو ان احدكم انفق مثل احد بذل ملأ الارض و
انما لم يبلغ ما انفق احد منا من الفضيلة ما ادرك احدهم منها بانفاق قدر يسير لمقارنته مزيد الاخلاص
وصدق النية مع ما كانوا فيه من شدة العيش والضر وبركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم ومصادقتهم
زمان الوحى وقدر فضيلة ساعة من ذلك لا يوازنه انفاق امثال الجبال ذهبا ولا عبادة العسنه
من غيرهم وضمير نصيفه قيل للاحد لا للمد وقيل بالعكس قال زين العرب الظاهر ان ذلك يبتنى على معنى
النصيف لانه ان اخذ مكيالا فالضمير للاحد وان كان بمعنى النصف فالضمير للمد اقول الظاهر ان
الضمير على كل تقدير للمد لان مثل احد اذا لم يبلغ المد فعدم بلوغ نصف الاحد المد بالطريق الاولى
واما ان انفاق مثل احد اذا لم يبلغ مد احدهم فلمتوهم ان يتوهم انه يبلغ نصف مدهم فدفع هذا الوهم
وقال ولا نصف مدهم قيل الخطاب فى احدكم ان كان مع الصحابة فلا يستقيم وموط وان كان مع غيرهم
فكذا لان الخطاب لا يكون الا مع الموجودين اجيب بانه جاز ان يكون مع الموجودين من العوام او مع الذين
سيوجدون واكثر الشراح على هذا النهج **قوله** الله الله فى اصحابى اى اتقوا الله فيهم يعنى لا تذكروهم
الا بالتعظيم والتوقير لا تتخذوهم غرضا اى هدفا بالطعن فى سيرتهم والرمى بالالسن اليهم بما لا يليق بهم
قوله والمراد من المطاعن ما نقل فى حق ابى بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة من المنازعات
والمحاربات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضى الله عنها
والا فبدعة وفسق وبالجملة يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم

واثنى

واثنى عليهم ومن طالع مناقبهم وتامل اخلاقهم لم يخطر فى باله سوى توقيرهم رزقنا الله تعالى الثبات
على محبتهم والاتباع بسيرتهم وجعل خاتمتنا بالايمان وبدل خوفنا بالامان والحمد اولا واخرا لمن يسر الاتمام
واسبغ علينا نعمة الاختتام وصلى الله على محمد الى يوم الدين وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين
هذا ما تيسر لى جمعه من كلام العلماء وفوايدهم ونظم ما انتثر من درر فرايد عوايدهم والمامول
من الناظر فيه ان ينظر بعين الانصاف ويصحح ما وقع فيه من الخلل والاعتساف
فانى بقصور الباع فى هذه الصناعة لمعترف ومن تيار بحار الفضلاء
مغترف وقد وقع الفراغ من افراغ هذه الحواشى فى قالب
التصنيف واسباغ الكلام على هذا الترتيب و
الترصيف على يد مولفها الفقير الى الله الغنى
محمد بن عمر الحلبى عصر يوم الاربعا
الثامن والعشرين من
صفر سنة اربع و
ثلثين
وثمانما
ئة